الدكتور/ حسن طبل

أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية



دار الفكر العربي

أسلوب الالتفات

فى

البلاغة القرآنية

الدكتور

حسن طبل

١٤١٨هـ / ١٩٩٨م

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربى

الإدارة : ٩٤ شارع عباس العقاد - مدينة نصر - القاهرة

ت : ٢٧٥٢٩٨٤، فاكس : ٢٧٥٢٧٣٥

٢٢٥ حسن طبل.

ح س أ س أسلوب الالتفات فى البلاغة القرآنية / حسن طبل. -

القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٩٨.

٢٣٢ ص: إيض؛ ٢٤ سم .

ببليوجرافية: ص ٢٩٩ - ٣٢٣.

تدمك : × - ١٠٦٢ - ١٠ - ٩٧٧.

١ ـ القرآن الكريم، بلاغة. أ- العنوان.

إهداء

إلى مَنْ حَفَّظني
القُرآنَ ولم يُوصِني إلا به..
إلى رُوح جَدِّي
[عَبد الجَواد] تغمدهُ الله
برحْمته أهدى هَذا
العَمل..

- حسن

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

﴿ رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ ﴿٨﴾ ﴾

[آل عمران: ٨]

أحمدك اللهم وأستعينك، وأستهديك وأستغفرك، وأعوذ بك من الزيغ والزلل، وألوذ بواسع رحمتك من أن ألقاك بعملى هذا فأكون من «الأخسرين أعمالا، الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا» - وأصلى وأسلم على خير خلقك، وخاتم أنبيائك محمد ﷺ الذى أرسلته بشيرا ونذيرا ورحمة للعالمين، وأيدته بذلك الذكر الحكيم والبيان المعجز الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والذى وقع أحد أعدائه يومًا تحت سلطان بلاغته الآسرة للنفوس، الآخذة بأزمّة القلوب، فلم يستطع إلا أن يردد: إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو ولا يُعلى!!

أما بعد...

فلقد كنت أدرك منذ أولى خطواتي في هذا البحث مدى وعورة مسلكه، وضخامة أعبائه، غير أنى كنت أحسّ - ولا أزال - بمدى حاجة المكتبة العربية لا إلى هذا البحث فحسب، بل إلى بحوث أخرى يستنفرها حول ظاهرة الالتفات فى القرآن الكريم، ومن ثم آثرت المغامرة بمتابعة السير فيه، ومصابرة النفس على تحمل أعبائه مستمدا منه عز وجل العون والتأييد.

لقد تأكد لدىّ هذا الإحساس فى ضوء ما يلى:

أولا: تعد ظاهرة الالتفات - فى ضوء الثبت الملحق بهذا البحث - من أكثر الظواهر البلاغية ترددا وأوسعها انتشارا فى القرآن الكريم، ومع ذلك فإنها لم تظفر - فيما أعلم - بدراسة مستقلة تحاول رصد صورها، واستجلاء بعض ما تشعّه فى ذلك البيان الخالد من قيم وأسرار.

ثانيا: لقد تعرضت تلك الظاهرة فى تراثنا البلاغى لغير قليل من الخلاف حول مفهومها، ووظيفتها الفنية، والشروط التى تتحقق بها، ثم موقعها فى خريطة البحث البلاغى - ومن ثم كانت الحاجة ماسة إلى نظرة متأنية فى تلك الظاهرة كى تستطيع استخلاص ملامحها وأبعادها الأصيلة من بين غبار ذلك الخلاف المثار حولها.

ثالثا: لقد أورد البلاغيون كثيرا من صور تلك الظاهرة فى القرآن الكريم، غير أن إيرادهم لتلك الصور لم يكن - فى الأعم الأغلب - من أجل تحليلها والوقوف على دورها التعبيرى والتأثيرى فى السياقات التى وردت فيها، بل إما من أجل التمثيل بها لتلك الظاهرة، أو الدفاع عنها بوصفها من «مشكل القرآن» أو «متشابه القرآن».

لقد رسمت الحقائق السابقة لهذا البحث خطواته، فحاول - فى **الفصل الأول** منه - تتبع الجذور التاريخية للوعى بتلك الظاهرة، كاشفًا عن طبيعة علاقتها (التى تأرجحت كثيرا) بمصطلح الالتفات، ثم عرض لأبرز القضايا الخلافية التى أثيرت حولها فى ظل هذا المصطلح، مبينا بالأدلة المقنعة الرأى الذى يرتضيه فى كل منها. ثم حاول - فى **الفصل الثانى** - النظر إلى ظاهرة الالتفات فى ضوء معطيات علم الأسلوب، كاشفا - دون تعمل أو اعتساف - عن وجوه التشابه والتلاقى بين تلك الظاهرة كما تحددت ملامحها الأصيلة فى تراثنا البلاغى، والظاهرة الأسلوبية فى نظر علماء الأسلوب.

أما **الفصل الثالث** فقد توقف بالتحليل لبعض المواطن القرآنية التى تمثلت فيها صورة الالتفات فى (الصيغ - العدد - الأدوات - الضمائر - البناء النحوى - المعجم) مسترشدا فى كل موطن بما ذُكر فى توجيهه من آراء فى كتب التفسير أو اللغة أو النحو

أو المعاجم ـ فضلا عن كتب البلاغة بطبيعة الحال ـ وقد بذل الباحث أقصى ما يستطيع من جهد فـى تمحيص تلك الآراء فى كل مـوطن قبل أن يرجح أحدهـا، أو يميل إلى رأى آخر سواها.

أما الثبت الـتفصيلى الذى ذيّلت به هذا الـبحث (إتماما للفائدة الـمرجوة منه إن شاء الله) فقد حاولت فيه ـ ما وسعنى الجهد ـ إثبات المواطن الالتفاتية التى يسّر الله لى الوقوف عليـها فى القرآن الكريم ـ حسب قـراءة حفص عن عاصم ـ والتى بلـغت نيفا وتسعين بعد السبعمائة، وقد وضعـت إزاء كل موطن تحديدا لطرفى الالتفات (الملتفت عنه ـ الملتفت إليه) مراعيا فى ترتيب تلك المواطن التصنيف الذى جريت عليه فى هذا البحث.

بقى أن أشـير إلى أننى لـست أزعم أنى بلغـت فى هذا الثبـت مرتبة «الإحـصاء الدقيق» لمواضع الالتفات فى القرآن الـكريم، ولكن يعلم الله أنى ما ادخرت وسعا فى سبيل إعـداده، وفى تحرى الدقة فى إثبات ما أثـبّته فيه، وفى الرجوع إليـه بعد إعداده للحذف أو الإضافة أو الاستيثاق.

وآمل إن شاء الله أن يكون فـى ذلك الثبت بالصورة التى خـرج عليها ما يسـتنفر بحوثا أخرى تكمل ما يبدو فيه من نقص، أو تستنتج من خلاله ما لم يتيسر لى استنتاجه فى ثنايا البحث.

«وبعد» . .

فلا يسعنى فى خـتام تقديم هذا البحث إلا أن أتقدم بالشكـر العميق إلى كل من مدّ إلىّ يد العـون فى سبيل إعداده، وإلى كل مـن يتناوله بعد خروجـه بنقد هادف، أو توجيه مـخلص يسهم فى تقـويم ما يبدو فيـه من عوج، أو معالجـة ما به من قصور، فالكمال لله عز وجل وحده.

«وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب».

حسن طبل

التـــاســـع مـــن صـــفـــر ١٤١١هـ
التاسع والعشرين من أغسطس ١٩٩٠م

الفصل الأول

المصطلح والظاهرة في التراث البلاغي

فى موروثنا البلاغـى والنقدى طائفة من المصطلحات الـتى تواردت مع مصطلح الالتفات فى الدلالة على ظاهرة «التحول الأسلوبى» التى نود فى هذا المبحث رصدها، واستجلاء دورها الـبيانى المعجز فى لـغة القرآن الكريم ـ من بين هذه المـصطلحات: «الصرف» و«العـدول» و«الانصراف» و«التلوّن» و«مخالفـة مقتضى الظاهر» و«شـجاعة العربية» وما إلى ذلك[1].

غير أنا قد آثرنا مـصطلح الالتفات عنوانا لتلك الظاهرة لشـيوعه وكثرة تردده فى هذا الموروث بالقياس إلـى تلك المصطلحات من جهة، واستقـلاله ـ دونها ـ بمبحث من مباحـث البلاغة لا سيمـا فى عصورها المتـأخرة من جهة أخرى، ولأن مـعالجات البلاغيين له ـ كـما سنرى ـ قد أدت إلى تحديد طبيعة هذه الظاهـرة والكشف عن كثير من ألوانها وأسرارها البيانية والجمالية من جهة ثالثة.

ولعل فى المادة اللغوية للالتفات ما يـدعم إيثارنا له فى هذا المبحث؛ ففى تلك المادة تقول المعاجم:

«لفت الشيء بـفتح الفاء: لواه على وجـهه، وفلانا عن الشـيء: صرفه، ورداءه على عنقه: عطفه، والكلام: صرفه إلى العجـمة، واللحاء عن الشجر: قشره، والريش على السهم: وضعـه غير متلائم كيف اتفق، والشيء: رماه إلى جـانبه.. ويقال: لفت الرجل بكـسر الفاء لفـتا: حمـق، وعمل بشمـاله دون يمينـه، والتيس: اعـوج قرناه، واللفتاء: الحولاء، واللفوت من النساء: الكـثيرة التلفت، وامرأة لها زوج ولها ولد من غيره تشتغل به عن الزوج، والمرأة التى لا تثبت عينها فى موضع واحد، وإنما همها أن تغفل عنها فـتعمز غيرك، والمرأة النمّـامة، والناقة الضجور عند الحلب تلـتفت فتعض الحالب...»[2].

فالمادة اللغوية أو المعجمية للالتفات تدور فى عمومها ـ كما نرى ـ حول محور دلالى واحـد هو **التـحول أو الانحـراف عن المـألوف من القـيم أو الأوضاع أو أنـماط السلوك**، وهو ما يبرر إيثاره فى تسمية تلك الظاهرة التى نحن بصددها والتى تتمثل فى كل تحول أسلوبى أو انحراف ـ غير متوقع ـ على نمط من أنماط اللغة.

---

(١) انظر: البرهان فى وجوه البيان/ ١٥٣، الكشاف: جـ٢/ ١٨٦، الطراز: جـ٢/ ١٣١، الجامع الكبير/ ٩٨، جوهر الكنز/ ١١٨ ـ ١١٩، البديع/ ٢٨٧، بصائر ذوى التمييز: جـ١/ ١٠٩، المنزع البديع/ ٤٤٦، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها/ ٢٩٦.

(٢) انظر مادة «لفت» فى: لسان العرب، القاموس المحيط، تاج العروس.

والأمر اللافت للانتباه أن مصطلح الالتفات على كثرة تردده فى موروثنا النقدى والبلاغى قد لقى قدرا غير قليل من الخلط والاضطراب لم يتعرض لمثله - فيما نرى - مصطلح بلاغى آخر؛ فحين نتأمل مسيرة ذلك المصطلح فى مؤلفات هذا الموروث نجده يلتقى بالظاهرة التى بين أيدينا تارة، ويتجاوزها إلى غيرها من الظواهر البلاغية تارة أخرى، كما أننا نجده - عند التقائه بها - يتسع عن دائرتها حينا، ويضيق عن الإحاطة بها واحتواء ألوانها المتعددة حينا آخر.

إن أقدم إشارة لهذا المصطلح فى تراثنا هى - فيما نعلم - تلك التى يرويها أبوإسحاق الموصلى عن الأصمعى (ت ٢١٣هـ) إذ يقول:

«قال لى الأصمعى: أتعرف التفاتات جرير؟ قلت: وما هو؟ فأنشدنى:

أتنسى إذ تودعنا سليمى ... بعود بشامة سقى البشام

ثم قال: أما تراه مقبلا على شعره إذ التفت إلى البشام فدعا له»[(١)]. وهذه الرواية التى تداولتها كتب التراث والتى تدل على أن مصطلح الالتفات كان معروفا منذ القرن الثانى الهجرى تقريبا تدل - من جهة أخرى - على أن مفهومه آنذاك كان يختلف عن مفهومه الذى عرف به واستقر عليه فيما بعد، وهذا ما يبدو جليا فى بيت جرير السابق، وفى تعليق الأصمعى عليه؛ إذ إن دعاء جرير للبشام بعد الإقبال على شعره إنما هو مجرد تحول عن معنى إلى معنى آخر[(٢)]، أى أنه شىء آخر غير التحول الأسلوبى الذى سوف يدل عليه المصطلح فيما بعد والذى يعد توحّد المعنى - كما سنرى - شرطا جوهريا فى تحقيقه.

أما هذه الظاهرة (التحول الأسلوبى) فقد كان يشار إليها فى تلك الحقبة المبكرة من تاريخ البلاغة بمصطلحات أخرى غير مصطلح الالتفات، وهذا ما نجده واضحا - على سبيل المثال - فى كتاب «مجاز القرآن» لأبى عبيدة (ت ٢١٠هـ) ففى الصفحات الأولى من هذا الكتاب نجد كثيرا من ألوان تلك الظاهرة مندرجا تحت مصطلح «المجاز»، وذلك حيث يقول أبو عبيدة:

«ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد الذى له جماع منه ووقع معنى الواحد على الجميع قال: ﴿ **يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً** ﴾ فى موضع أطفالا.. [غافر/٦٧] - ومن مجاز ما جاء من لفظ خبر الجميع على لفظ الواحد قال: ﴿ **وَالْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ** ﴾ فى موضع

---

(١) العمدة جـ٢/٤٦، وانظر الصناعتين/٤٠٧.

(٢) يكاد ينطبق مفهوم الالتفات عند الأصمعى على ما أسماه البلاغيون المتأخرون الاستطراد، وهو عندهم: الانتقال من معنى إلى معنى آخر متصل به ولم يقصد بذكر الأول التوصل إلى ذكر الثانى، ومن أمثلته لديهم قول السموءل:

وإنا لقوم لانرى القتل سبة ... إذا ما رأته عامر وسلول

انظر: الإيضاح فى علوم البلاغة/٣٦١.

ظهراء - [التحريم/ ٤] - ومن مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد ثم تركت وحولت مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب قال الله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم﴾ [يونس: ٢٢] أى بكم، ومن مجاز ما جاء خبره عن غائب ثم خوطب الشاهد قال: ﴿ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطَّىٰ . أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ﴾ [القيامة: ٣٣ - ٣٤].[١]

لقد كان أبو عبيدة يستخدم لفظة «المجاز» بمدلول يتسع كثيرا عن مدلولها الاصطلاحى (المقابل للحقيقة) الذى اقترن بها فيما بعد، فالمجازات عنده تنصرف إلى معانى الألفاظ أو العبارات تارة، وإلى وجوه الصياغة أو طرائق التعبير تارة أخرى، أما الغاية التى تتبع من أجلها أبوعبيدة مواطن المجاز - بهذا المفهوم الواسع - فى لغة القرآن الكريم فهى التدليل على أن البيان القرآنى المعجز لم يَحِدْ فى معجمه أو فى أساليبه عن سنن العربية فى التعبير والبيان، ففى القرآن - على حد تعبيره - «ما فى الكلام العربى من الغريب والمعانى ومن المحتمل من مجاز ما اختصر . . »[٢].

وعلى أساس تلك الغاية اقتصر تناول أبى عبيدة للظاهرة التى نحن بصددها على مجرد الإشارة إليها والاستشهاد بما ورد على نهجها فى الشعر العربى، فهو - على سبيل المثال - حينما يعرض للتحول عن صيغة المضارع إلى صيغة الماضى فى قوله عز وجل:

﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ [فاطر: ٩].

يقول:

«ومجاز «فسقناه» مجاز فنسوقه، والعرب قد تضع فعلنا فى موضع نفعل، قال الشاعر:

إن يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا ... منى وما يسمعوا من صالح دفنوا

فى موضع: يطيروا ويدفنوا[٣].

وعند تناوله للعدول عن الجمع إلى الإفراد فى قوله سبحانه:

﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ . لِيَأْكُلُوا مِن ثَمَرِهِ﴾ [يس: ٣٤ - ٣٥] يقول:

«مجاز هذا مجاز قول العرب يذكرون الاثنين ثم يقتصرون على خبر أحدهما وقد أشركوا ذلك فيه، وفى القرآن ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤]، وقال الأزرق بن طرفة:

---

(١) مجاز القرآن جـ١/ ٩ - ١١

(٢) السابق: جـ١/ ١٨.

(٣) السابق: جـ٢/ ١٥١.

رمانى بأمر كنت منه ووالدى بريئا ومن دون الطوىّ رمانى

اقتصر على خبر واحد وقد أدخل الآخر معه، وقال حسان بن ثابت:

إن شرخ الشباب والشعر الأسود ما لم يعاص كان جنونا

ولم يقل: «يعاصيا وكانا»(١).

على هذا النحو كانت وقفة أبى عبيدة إزاء ألوان الظاهرة وتجلياتها فى القرآن لا تستهدف سوى البرهنة على أن كلا منها إنما هو مسلك تعبيرى له نظائره فى الشعر العربى، أى أن الرجل - بعبارة أخرى - كان معنيا بتبرير الظاهرة لا بتحليلها والكشف عن دورها التعبيرى فى تشكيل المعنى أو تكثيف الدلالة.

وقد تناول أبو زكريا الفراء (ت ٢٠٧هـ) بعض ألوان تلك الظاهرة فى كتابه «معانى القرآن»، ولم يخرج فى تناوله لها عن ذلك النهج الذى سار عليه معاصره أبو عبيدة، غير أنه لم يقدم لها - كما فعل أبوعبيدة - مصطلحا واحدا يحتويها ويلم أشتاتها المتناثرة فى كتابه:

فهو يقول فى قوله عز وجل: ﴿**هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ**﴾ [**الحج**: ١٩]: «لم يقل اختصما لأنهما جمعان ليسا برجلين، ولو قيل اختصموا كان صوابا. ومثله: ﴿**وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا**﴾ [**الحجرات**: ٩] يذهب إلى الجمع، ولو قيل: اقتتلتا لجاز يذهب إلى الطائفتين.

ويقول بعد ذلك بقليل: «فلا بأس أن ترد فعل على يفعل كما قال: ﴿**وقاتلوا الَّذِينَ يَأْمُرُونَ**﴾ [**آل عمران**: ٢١] (٢) وأن ترد يفعل على فعل كما قال: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ [**الحج**: ٢٥]. (٣)

وفى تفسيره لقوله سبحانه: ﴿**كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ**﴾ [**القيامة**: ٢٠]. يقول:

«رويت عن على بن أبى طالب رحمه الله بل تحبون وتذرون بالتاء وقرأها كثير بل يحبون بالياء، والقرآن يأتى على أن يخاطب المنزل عليهم أحيانا وحينا يجعلون كالغيب كقوله﴿**حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم**﴾ [**يونس**: ٢٢]. (٤)

وجلى أن الفراء فى توقفه إزاء تلك الأساليب - وما يجرى مجراها - ليس معنيا باستكناه القيمة أو سبر أغوار الدلالة فى كل منها، وإنما الذى يعنيه هو بيان أن المغايرة

---

(١) السابق: جـ٢/ ١٦١.

(٢) الآية بأكملها هى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ** ﴿٢١﴾﴾ ويبدو أن الفراء قد جرى فى استشهاده بالآية على قراءة عبد الله بن مسعود ﴿**وقاتلوا الَّذِينَ يَأْمُرُونَ**﴾ بصيغة الماضى. انظر: كتاب المصاحف/ ٥٩.

(٣) انظر: معانى القرآن جـ٢/ ٢٢١ - ٢٢٥. (٤) السابق: جـ٣/ ٢١١.

المماثلة فى كل منها هى مسلك تعبيرى شائع يجرى كما يجرى بديله النمطى على أعراف اللغة وتقاليدها، فالعدول عن صيغة التثنية إلى صيغة الجمع فى الآية الأولى مثلا يسوّغه - كما ينص الفراء - أن المقصود بالخصمين جمعان، كما أن بقاءها (المفترض) على صيغة التثنية سائغ كذلك لجريانه على الأصل، أما لماذا خرجت الآية الكريمة عن «الأصل» وآثرت العدول إلى سواه فهذا ما لم يشغل الفراء به نفسه فى كتابه، الأمر الذى يتسنّى معه القول بأن نظرة الفراء - وهو عالم نحوى - لم تتجاوز مستوى الصحة إلى مستوى المزية أو الجمال الفنى فى تلك الأساليب، ولعل هذا هو السر فى ذيوع عبارات مثل «كان صوابا» أو «لجاز» أو «لا بأس» على لسانه فى مثل هذه المواطن.

وعلى هذا النهج ذاته يكتفى المبرد (ت ٢٨٥ هـ) فى التفاته إلى بعض صور الظاهرة بسوق الشواهد عليها والإشارة إلى أنها إحدى السنن اللغوية المشروعة فى التعبير العربى: ففى تعليقه على أبيات للأعشى يمدح فيها هوذة بن على ذى التاج يقول: «وأما قوله:

وأمتعنى على العشا بوليدة ... فأبت بخير منك يا هوذ حامدا

فإنه كان يتحدث عنه ثم أقبل عليه يخاطبه وترك تلك المخاطبة، والعرب تترك مخاطبة الغائب إلى مخاطبة الشاهد ومخاطبة الشاهد إلى محاطبة الغائب، قال الله عز وجل: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يونس: ٢٢] - كانت المخاطبة للأمة ثم صرفت إلى النبى ﷺ إخبارا عنهم، وقال عنترة:

شطت مزار العاشقين فأصبحت ... عسرا على طلابك ابنة محرم

ومثل ذلك قول جرير:

وترى العواذل يبتدرن ملامتى ... فإذا أردن سوى هواك عصينا(١)

وبهذا النهج - أيضا - يورد ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) صور الظاهرة فى كتابه «تأويل مشكل القرآن» سالكا مسلك أبى عبيدة فى إدراجها تحت مصطلح «المجاز» فهو يقول فى صدر هذا الكتاب:

«وللعرب المجازات فى الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين. . . مع أشياء كثيرة سنراها فى أبواب المجاز، وبكل هذه المذاهب نزل القرآن»(٢).

---

(١) الكامل جـ/ ٣/ ٢٢، وانظر جـ٢/ ٥٦.

(٢) تأويل مشكل القرآن / ١٥، ١٦.

والعبارة الأخيرة فى نص ابن قتيبة ذات دلالة واضحة على أن الغاية التى حفزته إلى دراسة هذه الظواهر أو الأنساق اللغوية هى إثبات أنها طرائق تعبيرية سلكها الإبداع العربى قبل القرآن، وعلى أساس تلك الغاية اكتفى ابن قتيبة فى تناوله التفصيلى لتلك الظواهر بالإشارة إلى بعض المواطن القرآنية التى يتجلى فيها كل منها ثم سوق الشواهد التى تتمثل فيها من الموروث الشعرى(١).

عولجت صور الالتفات فى تلك الحقبة المبكرة - إذن - تحت مصطلح المجاز حينا، ودون مصطلح محدد يجمعها حينا آخر، حتى كان أول التقاء لها بمصطلح الالتفات على يدى الخليفة العباسى عبدالله بن المعتز فى «كتاب البديع» الذى ألفه سنة أربع وسبعين ومائتين(٢)، فبعد أن تناول فى صدر هذا الكتاب فنون البديع الخمسة (الاستعارة. المطابقة. التجنيس. رد أعجاز الكلام على ما تقدمها. المذهب الكلامى) أردفها بالحديث عما أسماه «محاسن الكلام» وكان الالتفات هو أول تلك المحاسن عنده، وهو يعرفه بقوله:

«هو انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك، ومن الالتفات الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر، قال الله جل ثناؤه: ﴿ **حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ** ﴾ [**يونس**: ٢٢] - وقال: ﴿ **إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ** ﴾ ثم قال: ﴿ **وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا** ﴾ [**إبراهيم**: ١٩ - ٢١] - وقال جرير:

متى كان الخيام بذى طلوح ... سقيت الغيث أيتها الخيام
أتنسى يوم تصقل عارضيها ... بعود بشامة سقى البشام

---

(١) من الجدير بالإشارة إليه أن هذه الطريقة التى سار عليها كل من أبى عبيدة والفراء والمبرد وابن قتيبة فى تناول صور الالتفات قد ظلت حقبة طويلة هى المنهج السائد فى تناولها لدى كثير من النقاد والبلاغيين، . انظر: البديع لابن المعتز/ ٥٨ - ٥٩، البرهان فى وجوه البيان/ ١٥٣ معانى القرآن: جـ١/ ٦٥، إعجاز القرآن للباقلانى جـ١/ ١٣٤ - ١٣٧، الصناعتين/ ٤٠٧، فقه اللغة وأسرار العربية/ ٢١٢، العمدة جـ٢/ ٤٦، وهذا المنهج هو ما انتقده ضياء الدين بن الأثير المتوفى فى القرن السابع الهجرى بقوله: «إن عادة المنتمين إلى هذا الفن إذا سئلوا عن الانتقال من الغيبة إلى الخطاب وعن الخطاب إلى الغيبة قالوا: كذلك كانت عادة العرب فى أساليب كلامها، وهذا هو عكاز العميان كما يقال، ونحن إنما نسأل عن السبب الذى قصدت العرب ذلك من أجله» المثل السائر/ ١٦٥، أما المنهج التحليلى الذى عنى بتأمل نماذج هذه الظاهرة للكشف عن قيمها التعبيرية وطاقاتها الإيحائية فلم يبدأ - فيما نعلم - إلا على يدى الزمخشرى فى القرن السادس الهجرى ومن تابعه أو تأثر به من المفسرين والبلاغيين، وسوف نسترشد - بعون الله - بآراء هؤلاء وتحليلاتهم لبعض نماذج الظاهرة فى القرآن الكريم فى الفصل الثالث من هذا المبحث.

(٢) كتاب البديع/ ٥٨.

وقال:

ودعا الزبير فما تحركت الحبى

ثم رجع إلى المخاطبة فقال: **لو سمتهم آكل الخزير لطاروا**

وقال الطائى:

وأنجدتمُ من بعد إتهام داركم

فيا دمع أنجدنى على ساكنى نجد

وقال جرير:

طرب الحمام بذى الأراك فشاقنى لازلت فى غلل وأيك ناضر[(١)]»

ومما هو جدير بالملاحظة فى نص ابن المعتز أن مدلول الالتفات عنده لا ينطبق تمام الانطباق على الظاهرة التى نحن بصددها، فهو يضيق عنها من جهة؛ إذ لا يتضمن إلا صورة واحدة من صورها وهى «التنويع بين الضمائر»، ويتسع عنها من جهة أخرى حيث يشمل معها «الانصراف من معنى إلى معنى»، وقد سبق أن ذكرنا أن مثل هذا الانصراف شيء آخر غير ظاهرة التحول الأسلوبى، ولعل ابن المعتز حين أدرج هذا النوع فى مفهوم الالتفات كان متأثرا بإشارة الأصمعى السابقة، ومما يدعم ذلك لدينا أن البيت الذى ينطبق عليه هذا النوع من بين الأمثلة التى ساقها ابن المعتز فى النص السابق ـ وهو البيت الثانى من أبيات جرير ـ هو (برواية أخرى) البيت الوحيد الذى أيد به الأصمعى مقولته عن التفاتات الشاعر ذاته.

وأما قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ) فقد نحا بمصطلح الالتفات منحى دلاليا آخر يختلف عن ذلك الذى رأيناه عليه لدى ابن المعتز، فهو يعده فى كتابه «نقد الشعر» من نعوت المعانى ثم يعرفه بقوله:

«هو أن يكون الشاعر آخذا فى معنى فكأنه يعترضه إما شك فيه، أو ظن بأن رادا يرد عليه قوله، أو سائلا يسأله عن سببه، فيعود راجعا على ما قدمه، فإما أن يؤكده أو يذكر سببه، أو يحل الشك فيه...»[(٢)].

ولا يعنينا هنا أن نستعرض الأمثلة الستة التى ساقها قدامة للالتفات، فبحسبنا أن نشير إلى أن بعضها يندرج تحت ما سمى لدى كثير من البلاغيين المتأخرين عن قدامة «الاعتراض» وبعضها الآخر تحت ما أطلقوا عليه اسم «الاستدراك» ـ وإنما الذى يعنينا هو الإشارة إلى أن هذا التباين فى تحديد معنى الالتفات بين رجلين متعاصرين كقدامة

---

(١) السابق: ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) نقد الشعر/ ١٦٧.

وابن المعتز هو دليل واضح على ما كان يشوب استخدام هذا المصطلح فى تراثنا من خلط واضطراب فى تلك الآونة التى استقرت فيها - أو كادت - معظم المصطلحات البلاغية.

والواقع أن هذا المصطلح لم يسلم من مثل هذا الخلط والاضطراب فى مؤلفات البلاغيين والنقاد الذين تعرضوا له بعد قدامة وابن المعتز، فالمتتبع لمعنى الالتفات فى تلك المؤلفات يستطيع أن يميز بين ثلاثة اتجاهات متباينة فى تحديده:

الإتجاه الأول:

وهو ما ساير أصحابه قدامة بن جعفر فى عزل المصطلح عن الظاهرة، وحدّدوه تحديدات يترادف بها مع مصطلحات بلاغية أخرى.. من أصحاب هذا الاتجاه: الحاتمى (ت ٣٨٨ هـ) وأبو هلال العسكرى (ت ٣٩٥ هـ) والثعالبى (ت ٤٣٠ هـ) وأبو طاهر البغدادى (ت ٥١٧ هـ) وحازم القرطاجنى (ت ٦٨٤هـ):

فالالتفات عند الحاتمى وأبى طاهر البغدادى هو بمعنى الاعتراض، يقول الحاتمى فى تعريفه: «أن يكون الشاعر آخذا فى معنى فيعدل عنه إلى غيره قبل أن يتم الأول، ثم يعود إليه فيتممه، فيكون فيما عدل إليه مبالغة فى الأول وزيادة فى حسنه، واختلفوا فى أحسن ما قيل فى هذا النوع فقال قوم قول النابغة:

ألا زعمت بنو عبس بأنى ... ألا كذبوا كبير السن فانى...»[1]

وقد أورد أبو طاهر البغدادى تلك العبارات بعينها فى تعريفه للالتفات، ثم يقول معلقا على بيت جرير القائل:

متى كان الخيام بذى طلوح ... سقيت الغيث أيتها الخيام

ومعنى الالتفات فيه أنه اعترض فى الكلام قوله «سقيت الغيث»، ولو لم يعترض لم يكن ذلك التفاتا»[2].

وأما أبو هلال العسكرى فقد قسم الالتفات إلى ضربين: يدور تعريفه لأولهما حول معناه عند الأصمعى[3]، أما الثانى فيدور حول معناه عند قدامة الذى نقل العسكرى نص عباراته دون أن يشير إليه[4].

وأما حازم القرطاجنى فالالتفات عنده هو ضرب مما أسماه: الانعطاف بالكلام من جهة إلى أخرى أو من غرض إلى غرض آخر، وهذا الانعطاف لا يكون التفاتا - كما يصرح حازم - إلا إذا لم يكن القصد من ذكر الغرض الأول منذ البداية أن يكون تمهيدا

---

(١) حلية المحاضرة/ ١٥٧. (٢) قانون البلاغة/ ١١٠.

(٣) وهذا المعنى كذلك هو مادار عليه تعريف الثعالبى للالتفات. انظر: فقه اللغة وأسرار العربية/ ٢٦٠.

(٤) انظر: الصناعتين/ ٤٣٨ - ٤٣٩.

أو سببا لذكر الثانى، فالصورة الالتفاتية هى: «أن يجمع بين حاشيتى كلامين متباعدى المآخذ والأغراض، وأن ينعطف من إحداهما إلى الأخرى انعطافا لطيفا من غير واسطة تكون توطئة للصيرورة من أحدهما إلى الآخر على جهة التحول»(١).

وبتأمل الشواهد التى ساقها حازم للالتفات يتبين لنا أن التحول الذى يعنيه ليس هو التحول الأسلوبى، بل هو الانتقال من معنى إلى معنى أو من غرض إلى غرض، فمن تلك الشواهد قول عوف بن محلم:

إن الثمانين وبلغتها قد أحوجت سمعى إلى ترجمان

وقول جرير:

طرب الحمام بذى الأراك فهاجنى

لا زلت فى غلل وأيك ناضر

وقول طرفة:

فسقى ديارك غير مفسدها صوب الربيع وديمة تهمى

وقول ابن المعتز:

صببنا عليها ظالمين سياطنا فطارت بها أيد سراع وأرجل(٢)

فالبيت الأول من هذه الأبيات ينتمى إلى ما يطلق عليه كثير من البلاغيين اسم «الاعتراض» والبيتان الثالث والرابع يندرجان تحت ما أسموه «التكميل» أو «الاحتراس»، ومن الصحيح أن فى البيت الثانى تحولا (أسلوبيا) عن طريق الغيبة (طرب الحمام) إلى طريق الخطاب (لازلت) ولكن ذلك - فيما يبدو لى - ليس هو مدلول الالتفات فى البيت عند حازم(٣)، بل هو لا يعنى إلا التحول عن معنى الإخبار عن الحمام إلى غرض الدعاء له، فكأن الشاعر لو قال: «لا زال فى غلل» لظل هذا البيت من شواهد الالتفات عنده، وهذا ما يتضح من تقديمه لهذا البيت بقوله «أن يلتفت الشاعر عند ذكر شىء إلى ما له فى نفسه من غرض جميل أو غير ذلك، فيصرف الكلام إلى جهة ذلك الغرض»(٤).

---

(١) منهاج البلغاء/ ٣١٤ - ٣١٥.

(٢) انظر: السابق ٣١٥ - ٣١٦.

(٣) ومما يدعم ذلك لدينا أن حازمًا قد أشار فى موطن آخر إلى بعض صور هذا التحول الأسلوبى دون أن يطلق عليها مصطلح الالتفات، وذلك حيث يقول: وهم يسأمون الاستمرار على ضمير متكلم أو ضمير مخاطب، فينتقلون من الخطاب إلى الغيبة، وكذلك أيضا يتلاعب المتكلم بضميره فتارة يجعله ياء على جهة الإخبار عن نفسه، وتارة يجعله كافا أو تاء فيجعل نفسه مخاطبا، وتارة يجعله هاء فيقيم نفسه مقام الغائب، فلذلك كان الكلام المتوالى فيه ضمير متكلم أو مخاطب لايستطاب ..» انظر السابق/ ٣٤٨.

(٤) السابق / ٣١٥.

الاتجاه الثانى:

وهو ما اتسعت فيه دلالة مصطلح الالتفات فشملت مع ظاهرة التحول الأسلوبى ظواهر بلاغية أخرى، ومن أبرز الذين ساروا فى هذا الاتجاه ابن رشيق القيروانى (ت ٤٥٦هـ) فى كتابه «العمدة»، فالالتفات عنده يشمل التنويع بين الضمائر والانتقال من معنى إلى معنى،كما يشمل معانى الاعتراض والرجوع والتتميم أو (الاحتراس) والاستدراك كما هى عند كثير من البلاغيين(١) ـ يتضح ذلك من خلال الأمثلة الكثيرة التى عرضها ابن رشيق فى مبحث الالتفات، والتى تتقاسمها تلك الألوان، كما يتضح ـ أيضا ـ من سوقه لتحديدات السابقين عليه ـ المتباينة ـ لمعنى الالتفات دون أن يرجح من بينها تحديدا يرتضيه، الأمر الذى يدل على أن المصطلح فى نظره صالح لاحتوائها جميعا، ولعل مما يؤيد ذلك أنه قد أشار فى هذا المبحث إلى تفرقة ابن المعتز بين الالتفات والاعتراض ثم عقب بما يشعر بعدم ارتياحه إلى التفرقة بينهما، فهو يورد قول كثير:

لوان الباخلين وأنت منهم ... رأوك تعلموا منك المطالا

ثم يقول: فقوله «وأنت منهم» اعتراض كلام فى كلام، قال ذلك ابن المعتز وجعله بابا على حدته بعد الالتفات وسائر الناس يجمع بينهما(٢)».

وممن سار فى هذا الاتجاه الفخر الرازى (ت ٦٠٦هـ) ـ ففى كتابه «نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز» ينقل رأيين مختلفين فى تحديد معنى الالتفات (دون أن يرجح واحدا منهما على الآخر): الأول يقصره على التحول من نوع من أنواع الضمائر إلى آخر، والثانى يجعله مرادفا لمعنى «التذييل» حيث يعرفه بأنه «تعقيب الكلام بجملة تامة ملاقية إياه فى المعنى ليكون تتميما له على جهة المثل أو غيره كقوله تعالى: ﴿**وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا**﴾(٣) [**الإسراء**: ٨١].

ومن أصحاب هذا الاتجاه(٤) كذلك ابن أبى الإصبع المصرى (ت ٦٥٤هـ) ـ فهو يورد فى كتابه «تحرير التحبير» تعريفى ابن المعتز وقدامة السابقين على أساس أن كلا منهما يمثل نوعا من الالتفات، ثم يعقب قائلا: «وفى الالتفات نوع آخر غير النوعين

---

(١) انظر: البديع/٥٩، مفتاح العلوم/ ١٨٠ ـ ١٨١، الإيضاح/٣٦٤، الطراز: جـ٣/ ١٠٤ ـ ١٠٥، نهاية الإيجاز/ ٢٨٧، البديع فى نقد الشعر/١٧٧،٩ ومابعدها.

(٢) انظر: العمدة/ جـ٢/ ٤٥ ـ ٤٧، وكذا إعجاز القرآن للباقلانى جـ١/ ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٣) نهاية الإيجاز/ ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٤) ومن هؤلاء أيضا المظفر بن الفضل العلوى (ت ٦٥٦هـ)ـ الذى شمل الالتفات عنده المخالفة بين الضمائر والاعتراض والاحتراس. انظر: نضرة الإغريض / ١٠٥.

المتقدمين، وهو أن يكون المتكلم آخذا فى معنى فيمر فيه إلى أن يفرغ من التعبير عنه على وجه ما، فيعرض له أنه متى اقتصر على هذا المقدار كان معناه مدخولا من وجه غير الوجه الذى بنى معناه عليه، فيلتفت إلى الكلام فيزيد فيه ما يخلص معناه من هذا الدخل كقول شاعر الحماسة:

فإنك لم تبعد على متعهد

بلى كل من تحت التراب بعيد...»(١)

وغير خاف أن هذا النوع الثالث الذى يعده ابن أبى الإصبع من الالتفات هو ما أطلق عليه كثير من البلاغيين اسم «الاستدراك».

الاتجاه الثالث:

وهو ما خلص فيه مصطلح الالتفات لظاهرة التحول الأسلوبى، وارتبطت دلالته بدائرتها (وإن لم تحط بها كما سنرى بعد قليل)، والزمخشرى ـ فيما نعلم ـ هو أول من بدأ هذا الاتجاه فى تفسيره (الكشاف)، وتابعه فيه كثير من المفسرين والبلاغيين منهم ابن الأثير والزركشى والعلوى والسيوطى والسكاكى وأتباع مدرسته.

وقد ترتب على استقرار المصطلح إزاء الظاهرة لدى أصحاب هذا الاتجاه (أو واكبه فى الأقل) تطور فى الطريقة التى عولجت بها، ولعله ليس من قبيل المصادفة أنا لا نكاد نعثر فى تراثنا البلاغى قبل الزمخشرى على تأصيل نظرى لتلك الظاهرة، هذا فضلا عن أن التحليل الفنى لنماذجها لاستكناه أغوارها الدلالية، والكشف عما تزخر به من إيماض وإيحاء لم يبدأ ـ كما أشرنا منذ قليل ـ إلا مع بداية هذا الاتجاه.

والحق أن التأرجح والاختلاف اللذين تعرض لهما مصطلح الالتفات فى الاتجاهين السابقين لم يكن له ـ فيما نرى ـ ما يبرره، وذلك لسببين:

أولهما: قوة التماثل والملاءمة بين مفهوم الظاهرة والدلالة اللغوية للمصطلح؛ إذ كلاهما يدور ـ كما أسلفنا القول ـ حول معنى الخروج أو التحول.

أما الثانى: فهو أن الظواهر البلاغية الأخرى التى تجاذبت المصطلح فى هذين الاتجاهين كالاعتراض أو الاستدراك أو الاحتراس أو التذييل... إلخ قد ظفر كل منها فى تراثنا البلاغى بمصطلح محدد هو أكثر ملاءمة لها وأجدر بالدلالة عليها من مصطلح الالتفات.

إن هذا الخلط فى استخدام المصطلح هو ما انتقده ـ بحق ـ أحد البلاغيين فى

---

(١) انظر: تحرير التحبير / ١٢٣ ـ ١٢٥.

القرن الثامن الهجرى وهو «أبو القاسم السجلماسى»: فهو يورد معنى الالتفات عند ابن المعتز «انصراف المتكلم عن الإخبار إلى المخاطبة وعن المخاطبة إلى الإخبار) ثم يعترض على من جعل مصطلح الالتفات مشتركا بين هذا المعنى ومعنى الاعتراض فيقول:

«غلط من عدهما نوعا واحدا غير متباين، ونحن فلما ألفيناهما معنيين متباينين واسمين، والأسماء فى أصل الوضع هى على التباين، وذلك بالذات والاشتراك فيها بالعرض فصّلنا، وأنزلنا كل واحد منهما نوعا فى الجنس الذى يرتقى إليه، ويقتضى الدخول تحته، وخصصناه بأنسب الاسمين إليه، فخصصنا هذا النوع باسم الالتفات، وخصصنا النوع الآخر باسم الاعتراض.. وفاقًا فى الأول لاستعمال الاسم عند الجمهور.. وفى الثانى لموضوع صناعة النحو لمشابهة هذا المعنى الملقب اعتراضا للمعنى الذى يلقبه النحويون كذلك، وإن كان المعنى البلاغى أعم وضعا»(١).

على أن هؤلاء البلاغيين الذين اتفقوا. فى الاتجاه الأخير. على ربط مصطلح الالتفات بالظاهرة قد اختلفت طرائقهم. بعد ذلك. فى تناوله وتباينت نظراتهم إليه على نحو يؤكد ما سبق أن لاحظناه من قبل من أن مصطلحا من مصطلحات البلاغة لم يتعرض فى تراثنا لمثل ما تعرض له مصطلح الالتفات من تذبذب واضطراب، ونود. فيما يلى. أن نتوقف إزاء ثلاث من نقاط هذا الاختلاف كى نجلى وجه الخلاف حولها من جهة، والرأى الذى نميل إليه فى كل منها من جهة أخرى، وتلك النقاط هى:

(أ) مجال الالتفات.

(ب) وظيفته.

(جـ) موقعه على خريطة البحث البلاغى.

(أ) مجال الالتفات.

فمن هؤلاء البلاغيين من جرى على نهج ابن المعتز فى تضييق دائرة الالتفات وقصرها على لون واحد من ألوان الظاهرة هو «المخالفة بين الضمائر»، ومنهم من ذهب إلى توسيع تلك الدائرة حتى شملت إلى جانب هذا اللون ألوانا أخرى تماثله فى مسلكه التعبيرى.

أما الفريق الأول فهو جمهور البلاغيين أمثال الزمخشرى والسكاكى والخطيب القزوينى والبلاغيين المتأخرين الذين عنوا بشرح كتاب «التلخيص» لهذا الأخير(٢).

---

(١) المنزع البديع/ ٤٤٢.

(٢) انظر: الكشاف جـ١/ ١، مفتاح العلوم / ٨٨، الإيضاح/ ٧٤، شروح التلخيص: جـ١/ ٤٦٢ ومابعدها.

وأما الفريق الثانى فمن أبرز أعلامه ضياء الدين بن الأثير (ت ٦٣٧هـ)، فقد قسم الالتفات فى كتابه «المثل السائر» إلى أقسام ثلاثة: يدور الأول والثانى منها حول «مجال الضمائر» وهما: الرجوع عن الغيبة إلى الخطاب، وعن الخطاب إلى الغيبة، أما الثالث فهو المخالفة فى مجال الصيغ، وهو ما عبر عنه بقوله: «الرجوع عن الفعل المستقبل إلى فعل الأمر، وعن الفعل الماضى إلى فعل الأمر، والإخبار عن الفعل الماضى بالمستقبل وعن المستقبل بالماضى»(١).

وفى كتابه «الجامع الكبير» يضيف ابن الأثير إلى المجالين السابقين الالتفات فى «مجال العدد» وهو ما عبر عنه بقوله:

«الرجوع من خطاب التثنية إلى خطاب الجمع، ومن خطاب الجمع إلى خطاب الواحد، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [**يونس**: ٨٧] (٢).

ومما هو جدير بالملاحظة فى هذا المقام أن ابن الأثير قد أدرج فى استشهاده للالتفات فى مجال الضمائر قوله عز وجل: ﴿**صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ**﴾ [**الفاتحة**: ٧] مشيرا إلى أن فى الآية الكريمة انتقالا من الخطاب فى ﴿أنعمت﴾ إلى الغيبة فى «غير المغضوب»(٣) ـ والواقع أن الالتفات فى تلك الآية لا ينتمى إلى مجال الضمائر؛ ذلك لأنه ليس فى قوله سبحانه ﴿غير المغضوب﴾ ضمير غيبة يعود على المولى عز وجل حتى يصح القول بالعدول عن ضمير الخطاب إليه(٤)، والذى نراه هو أن مجال الالتفات فى الآية الكريمة هو «الإسناد» حيث أسند فعل النعمة إلى ضمير الخطاب العائد على المولى سبحانه فى التعبير الأول، ثم عدل عن ذلك الإسناد فى التعبير الثانى.

ومن العجيب أن عبارة ابن الأثير فى التعليق على الآية ذاتها تفيد ما نقرره الآن من أن الإسناد هو مناط الانتقال أو «مجال الالتفات» فيها، فهو يقول: «لأن مخاطبة الرب تبارك وتعالى بإسناد النعمة إليه تعظيم لخطابه، وكذلك ترك مخاطبته بإسناد الغضب إليه تعظيم لخطابه»(٥)، أى أن ابن الأثير ـ فيما نرى ـ قد أصاب فى لمح الظاهرة وفى وصفها، ولكن جانبه الصواب فى تسميتها(٦).

---

(١) انظر: المثل السائر ١٦٥ ـ ١٦٩. (٢) الجامع الكبير/ ١٠١. (٣) المثل السائر/ ١٦٦.

(٤) وهذا ما نبه إليه السبكى ـ بحق ـ حين قال: الفاعل فى «المغضوب» لم يذكر بالكلية، فكيف يقال: انتقلنا إليه على سبيل الالتفات؟ انظر: عروس الأفراح ضمن شروح التلخيص جـ١/ ٤٧٨ ـ وانظر: تفسير أبى السعود جـ١/ ١٩.

(٥) المثل السائر/ ١٦٦. (٦) سوف نرى فى الفصل الثالث ـ بعون الله ـ أن الالتفات فى هذا المجال «الإسناد» قد تحقق فى مواطن كثيرة من القرآن الكريم.

لقد كان لتوسيع دائرة الالتفات على هذا النحو لدى ابن الأثير أثره ـ على ما يبدو ـ لدى بعض البلاغيين الذين درسوه بعده، يتجلى ذلك ـ على سبيل المثال ـ فى تعريف يحيى بن حمزة العلوى (ت ٧٤٩هـ) للالتفات بقوله: «العدول من أسلوب فى الكلام إلى أسلوب آخر مخالف للأول» وقد بين العلوى السر فى إيثاره لهذا التعريف بقوله:

«وهذا أحسن من قولنا: هو العدول من غيبة إلى خطاب، ومن خطاب إلى غيبة؛ لأن الأول يعم سائر الالتفاتات كلها، والحد الثانى إنما هو مقصور على الغيبة والخطاب لا غير، ولا شك أن الالتفات قد يكون من الماضى إلى المضارع، وقد يكون على عكس ذلك، فلهذا كان الحد الأول هو أقوى دون غيره»(١).

ويشير بدر الدين الزركشى (ت ٧٩٤هـ) إلى أن مما يقرب من الالتفات التحول فى «مجال العدد» ثم يتتبع أقسامه الستة المتحصلة عن الانتقال من كل حال من أحواله الثلاث (الإفراد. التثنية. الجمع) إلى الحالين الأخريين مستشهدا ببعض الشواهد التى ساقها ابن الأثير(٢).

وقد نقل الزركشى فى كتابه رأيا لبعض البلاغيين مؤداه أن المخالفة فى البناء النحوى للجملة تعد التفاتا فهو يقول:

«وجعل بعضهم من الالتفات قوله تعالى: ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ﴾ ثم قال: ﴿وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ﴾ [البقرة: ١٧٧] ـ وقوله: ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [النساء: ١٦٢](٣).

والحق أن هذا الاتجاه الذى بدأه ابن الأثير والذى لم يكتب له الذيوع فى مسيرة البحث البلاغى هو ـ فيما نرى ـ اتجاه صائب؛ وذلك فى ضوء ما لاحظناه من قبل من دوران الدلالة اللغوية للالتفات حول معنى الخروج أو التحول عن المألوف، إذ من الطبيعى ـ بناء على ذلك ـ أن تتسع دلالة الالتفات (فى معناه الاصطلاحى) لتشمل ظاهرة الخروج أو التحول الأسلوبى بكل تجلياتها أو صورها المتعددة(٤)، ولعل هذا هو ما عناه بعض البلاغيين المتأخرين الذين عرفوا الالتفات بأنه «نقل الكلام من حالة إلى حالة أخرى مطلقا»(٥).

---

(١) الطراز جـ٢/ ١٣٢. (٢) انظر: البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ٣٣٤ ـ ٣٣٥، وانظر: الإتقان فى علوم القرآن جـ٢/ ٨٦ ـ ٨٧. (٣) البرهان: جـ٣/ ٣٢٥.

(٤) على هذا الأساس كان الالتفات كما جرينا عليه فى هذا البحث يتضمن كل ألوان العدول أو التحول التى أشار إليها ابن الأثير ومن نهج نهجه من البلاغيين، ويتضمن كذلك ألوانا أخرى من التحول لم يتلفتوا إليها، أو التفتوا إليها ولم يدرجوها تحت مصطلح الالتفات، وذلك كالتحول فى مجال الأدوات أو التحول المعجمى، ولنا عودة إلى تفصيل ذلك كله فى لغة القرآن الكريم فى الفصل الثالث.

(٥) انظر: عروس الأفراح ـ ضمن شروح التلخيص جـ١/ ٤٦٤.

على أن الخلاف فى تراثنا البلاغى حول تحديد مجال الالتفات لم يقتصر على حصره أو عدم حصره فى نطاق الضمائر؛ إذ إن الذين اتفقوا على حصره فى هذا النطاق قد اختلفوا بعد ذلك على رأيين:

الرأى الأول ـ وهو ما جرى عليه الزمخشرى وتابعه السكاكى ـ ومؤداه: أن الالتفات يتحقق بإحدى صورتين: أولاهما: تحول التعبير عن المعنى الواحد من نوع من أنواع الضمائر الثلاثة (التكلم. الخطاب. الغيبة) إلى نوع آخر منها، والأخرى: هى التعبير بأحد هذه الأنواع فى مقام يقتضى غيره.

أما الرأى الثانى ـ وهو ما جرى عليه جمهور البلاغيين ـ فمؤداه أن الالتفات لا يتحقق إلا فى الصورة الأولى، فالعلاقة بين الرأيين هى ـ على حد تعبير المناطقة ـ علاقة عموم وخصوص مطلق، وهذا ما عبر عنه الخطيب القزوينى بقوله: «فكل التفات عندهم التفات عنده (السكاكى) من غير عكس»(1).

وقد تجلت ثمرة هذا الخلاف فى تحديد أصحاب الرأيين لمواطن الالتفات فى أبيات امرئ القيس التى يقول فيها:

تطاول ليلك بالإثمد ... ونام الخلى ولم ترقد

وبات وباتت له ليلة ... كليلة ذى العائر الأرمد

وذلك من نبأ جاءنى ... وخبرته عن أبى الأسود

فعلى ما ذهب إليه الزمخشرى والسكاكى يتضمن كل بيت من الأبيات الثلاثة التفاتا، أما فى أولها ففى التعبير بالخطاب فى مقام التكلم، وذلك فى قول الشاعر ـ وهو يعنى نفسه ـ «تطاول ليلك» إذ المقام يقتضى أن يقول «تطاول ليلى»، وأما فى البيت الثانى ففى التحول عن طريق الخطاب ـ الماثل فى البيت الأول ـ إلى طريق الغيبة فى قوله «وبات وباتت له ليلة»، وأما فى الثالث ففى التحول عن طريق الغيبة ـ فى البيت الثانى ـ إلى التكلم، وذلك فى قول الشاعر «من نبأ جاءنى»(2).

أما على رأى جمهور البلاغيين فالالتفات هو التحول الماثل فى البيتين الثانى والثالث فحسب، أما التعبير بالخطاب فى مقام التكلم أو ـ بعبارة أخرى ـ مخاطبة الشاعر نفسه فى البيت الأول فليس فى نظر هؤلاء من الالتفات بل هو من باب «التجريد»(3).

---

(1) الإيضاح/ ٧٥. (2) انظر: الكشاف جـ١/ ١٠ ومفتاح العلوم/ ٨٧.

(3) انظر: الإيضاح/ ٧٦، ٣٧٥، المثل السائر/ ١٦٢، والطراز: جـ٣/ ٧٣ ـ ٧٤، وكذا: شروح التلخيص جـ١/ ٤٦٣ ومابعدها.

والحق أن الرأى الذى تبناه جمهور البلاغيين فى هذا الصدد هو - فيما نرى - أقرب إلى الصواب، ذلك أنه ليس ثمة تحول أو نقل فى إيراد نوع من أنواع الضمائر فى مقام يقتضى سواه، أو لنقل - بعبارة أخرى - إن النقل الذى نلحظه فى مثل هذا الإيراد إنما هو نقل تقديرى عما تقتضيه مواضعات (اللغة) وليس نقلا أسلوبيا متجسدا - بطرفيه - فى نسيج (الكلام)، ولعل ذلك ما عناه الخطيب القزوينى بقوله: «.. لأن الانتقال إنما يكون عن شىء حاصل ملتبس به»(١)، وما أراده أبو حيان التوحيدى بقوله: «لأن الالتفات من عوارض الألفاظ لا من التقادير المعنوية»(٢).

(ب) وظيفة الالتفات:

أشرنا - منذ قليل - إلى أن الزمخشرى هو أول من بدأ التأصيل النظرى لظاهرة الالتفات، وهنا نشير إلى أنه أول من عنى ببيان القيمة الفنية لتلك الظاهرة، وقد سايره فيما ذهب إليه فى هذا الصدد كثير من البلاغيين الذين جاءوا بعده أمثال السكاكى والقزوينى والعلوى وغيرهم.

ومؤدى رأى الزمخشرى فى ذلك أن الالتفات يحقق فائدتين: إحداهما عامة - فى كل صوره - وهى إمتاع المتلقى وجذب انتباهه بتلك التنوعات أو التحولات التى لا يتوقعها فى نسق التعبير، والأخرى خاصة تتمثل فيما تشعه كل صورة من تلك الصور - فى موقعها من السياق الذى ترد فيه - من إيحاءات ودلالات خاصة. يقول الزمخشرى فى ذلك:

«لأن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد، وقد تختص مواقعه بفوائد»(٣).

أما ابن الأثير فقد نحا باللائمة على الزمخشرى لربطه قيمة الالتفات بتأثيره فى المتلقى؛ وذلك لأن الانتقال من أسلوب إلى أسلوب كما يقول:

«إذا لم يكن إلا تطرية لنشاط السامع وإيقاظا للإصغاء إليه فإن ذلك دليل على أن السامع يمل من أسلوب واحد فينقل إلى غيره ليجد نشاطا للاستماع، وهذا قدح فى الكلام لا وصف له، ولو سلمنا إلى الزمخشرى ما ذهب إليه لكان إنما يوجد ذلك فى الكلام المطول، ونحن نرى الأمر بخلاف ذلك» ثم ينتهى ابن الأثير إلى بيان قيمة الالتفات فى نظره فيقول:

---

(١) الإيضاح / ٧٦. (٢) البحر المحيط: جـ١ / ٢٤.

(٣) الكشاف جـ١ / ١٠ وانظر مفتاح العلوم / ٨٦ - ٨٧٧، الإيضاح / ٧٧، الطراز جـ٢ / ١٣٢ - ١٣٥، البرهان فى علوم القرآن جـ٣ / ٣٢٥ - ٣٢٦، حاشية الدسوقى على مختصر السعد / ضمن شروح التلخيص جـ١ / ٤٧٢.

«إن الغرض الموجب لاستعمال هذا النوع من الكلام لا يجرى على وتيرة واحدة، وإنما هو مقصور على العناية بالمعنى المقصود، وذلك المعنى يتشعب شعبا كثيرة لا تنحصر، وإنما يؤتى بها على حسب الموضع الذى ترد فيه»(١).

والحق أن ابن الأثير قد تجاوز حد الإنصاف فى نقده للزمخشرى فى هذا الصدد؛ إذ إن ظاهرة الالتفات هى - كما سنرى بعد قليل - إحدى الظواهر الأسلوبية التى لا مشاحة فى إثارتها للمتلقى ولفت انتباهه بما فى بنيتها اللغوية الخاصة من خروج - غير متوقع - عن مألوفه، هذا فضلا عن أن الزمخشرى لم يقصر قيمة الالتفات - كما يبدو من نقد ابن الأثير له - عن مجرد إثارته للمتلقى، بل لقد أشار كما رأينا إلى فائدته أو وظيفته التعبيرية الخاصة التى ركز عليها ابن الأثير، ولعلنا نلاحظ أن عبارات ابن الأثير فى هذا المقام لا تعدو أن تكون تفصيلا لعبارة الزمخشرى السابقة «وقد تختص مواقعه بفوائد».

ومن العجيب حقا أن تحليل ابن الأثير لقيمة الالتفات أو فائدته فى معظم النماذج التى أوردها لا يخرج - فى عمومه - عن أن يكون نقلا حرفيا من تفسير الزمخشرى(٢).

(جـ) موقع الالتفات فى خريطة البحث البلاغى:

فنحن حين نتصفح كتب التراث البلاغى نجد أن الالتفات ينسب تارة إلى علم البيان وأخرى إلى علم المعانى وثالثة إلى علم البديع، وهو لون من التأرجح لم يتعرض لمثله - فيما نعلم - مبحث آخر من مباحث البلاغة.

لقد كان أمر هذا التأرجح هينا يسيرا لدى البلاغيين الذين لم تتمايز عندهم - على نحو حاسم - تلك المصطلحات الثلاثة (المعانى. البيان. البديع) ولم يتحدد كل منها بميدانه المستقل ومباحثه الخاصة، فليس هناك كبير فرق - على سبيل المثال - بين تصور ابن الأثير للالتفات الذى يصرح بأنه «خلاصة علم البيان»(٣)، وتصور العلوى صاحب الطراز له حيث عده نوعا من «علم المعانى»(٤)؛ إذ إن مدلول علم المعانى لدى الأخير لا يكاد يختلف عن مدلول علم البيان لدى الأول، فكل منهما يعنى - لدى صاحبه - ما نعنيه الآن بمصطلح «علم البلاغة».

(١) المثل السائر/ ١٦٥.

(٢) انظر: المثل السائر/ ١٦٥ - ١٧٠ وقارن بالكشاف جـ/ ٩٨، ١٨٦، ٢٢١، ٣٩٢، ٤٢٤ وجـ٣/ ٣٨، ٢٦٩، ٢٨٣.

(٣) المثل السائر/ ١٦٤.

(٤) الطراز: جـ٢/ ١٣١.

أما لدى السكاكى وأتباع مدرسته ممن عنوا بتحديد تلك المصطلحات[1]، وأصبح كل منها لديهم عنوانا لعلم خاص محدد الملامح مستقل فى ميدانه وغايته عن الآخرين - فإن هذا التأرجح لا يعد أمرا هينا أو شكليا؛ إذ إنه يصبح - حينئذ - أمارة تناقض واضح فى تصور طبيعة الظاهرة، وتمثل قيمتها الفنية أو دورها التعبيرى.

نجد هذا التناقض واضحا فى مسلك السكاكى إزاء الالتفات، فلقد عالجه معالجة مفصلة فى نطاق بحثه لعلم المعانى، ثم عده بعد ذلك وجها من «الوجوه المخصوصة» التى ذيل بها كتابه بعد أن فرغ من علمى المعانى والبيان، تلك الوجوه التى أصبحت لدى تابعيه هى ميدان «علم البديع»، ومغزى هذا التأرجح أن ظاهرة الالتفات فى تصور السكاكى (حسبما يقرره فى كلا الموطنين) تسمو تارة فتكون ذات دور حيوى فى بلاغة التعبير أو «مطابقة الكلام لمقتضى الحال»، وتنحط أخرى فلا تعدو أن تكون مجرد حلية خارجية أو طلاء شكلى للأسلوب شأنها فى ذلك شأن تلك الوجوه المخصوصة التى يحدد السكاكى وظيفتها بقوله: «كثيرا ما يصار إليها لقصد تحسين الكلام»[2].

لقد استمر هذا التأرجح لدى أتباع مدرسة السكاكى، وحاول بعضهم تفسيره أو تبريره بقوله:

ذكر الالتفات فى علم المعانى صحيح؛ لأن المقام قد يقتضى كثرة الإصغاء إلى الكلام واستحسانه، فيتوصل إلى ذلك بالالتفات، وقد يراد مجرد تحسين الكلام من غير مراعاة المطابقة، وعلى هذا كان الالتفات فى نظر هؤلاء من مباحث العلمين من جهتين مختلفتين[3].

على أن الأمر لم يقف عند هذا الحد لدى أتباع تلك المدرسة؛ إذ إن بعضهم قد صرح بأن مبحث الالتفات كما يصلح للانتماء إلى علم المعانى وعلم البديع هو صالح - كذلك - للانتماء إلى «علم البيان»: «من حيث إنه من أفراد خلاف مقتضى الظاهر الذى هو من أفراد الكناية المبحوث عنها فى البيان؛ لأن التصريح إيراد لفظ ظاهر الدلالة من غير اعتبار معتبر، والكناية بخلافه، ومقتضى الظاهر من الأول، وخلافه من الثانى»[4].

---

(١) هذا لايعنى أن السكاكى هو أول من قسم علوم البلاغة كما تردد كثيرا، فالتقسيم الثلاثى لتلك العلوم - فيما نرى - قد تبلورت أسسه وتحددت معالمه فى أحضان قضية الإعجاز القرآنى قبل السكاكى، وكل مايعزى إلى هذا الرجل أو أتباع مدرسته هو وضع كل قسم من الأقسام الثلاثة تحت واحد من المصطلحات الثلاثة (المعانى. البيان. البديع). انظر بحثنا: فكرة الفصل بين علوم البلاغة: نشأتها وتطورها فى أحضان قضية الإعجاز القرآنى. منشور بحوليات كلية دار العلوم. العدد الثانى عشر - أبريل. ١٩٩٠.

(٢) انظر: مفتاح العلوم/ ٨٦، ١٧٩، ١٨١.

(٣) انظر: مواهب الفتاح/ ابن يعقوب المغربى. ضمن شروح التلخيص جـ١/ ٤٧٣.

(٤) تجريد البنانى على مختصرالسعد جـ١/ ٢١٣.

والحق أن هذا التأرجح إزاء ظاهرة الالتفات هو أمر يثير الدهشة حقا من هؤلاء البلاغيين الذين أقاموا الحدود ونصبوا الحواجز بين مصطلحات تلك العلوم الثلاثة، أما ما قيل فى تبرير هذا التأرجح فلا يعدو أن يكون ضربا من الفروض الذهنية التجريدية التى غطت مساحة عريضة من ميدان البحث البلاغى فى تلك العصور المتأخرة فأصابته بغير قليل من التحجر والجمود، ولعلنا نلاحظ أن ظاهرة الالتفات فى ظل تلك التبريرات قد غدت مسخا شائها أو صورة باهتة تنحصر وظيفتها فى كثرة إصغاء السامع أو لنقل تسليته حينا، وتحسين الكلام دون أدنى علاقة لها بموقفه أو مقامه حينا آخر.

على أننا لو نظرنا إلى طبيعة الميدان الذى حدده هؤلاء البلاغيون أنفسهم لكل علم من تلك العلوم الثلاثة لما وجدنا ما يبرر نسبة الالتفات إلى غير علم المعانى؛ فميدان هذا العلم حسب تعريفهم له هو «خواص تراكيب الكلام»[1] أو «أحوال اللفظ العربى»[2]، ومدلول هذا أو ذاك هو بعينه مدلول مصطلح «معانى النحو» الذى أدار عليه عبدالقاهر الجرجانى نظريته الشهيرة فى النظم [3]، فبتأمل المباحث التى حدد بها هؤلاء البلاغيون نطاق هذا العلم كالتقديم والتأخير، والذكر والحذف، والتعريف والتنكير، والقصر، والفصل والوصل.. إلخ ـ نجدها تنضوى بشكل أو بآخر فى دائرة «معانى النحو» بالمفهوم الواسع لها عند عبدالقاهر[4]، الأمر الذى يبدو معه ترددهم فى عد الالتفات من بين تلك المباحث أمرا غريبا؛ إذ إن الضمائر أو الصيغ أو الأدوات أو ما إلى ذلك مما تتحق فيه صورة الالتفات فى نظرهم هى من معانى النحو بهذا المفهوم.

أما علما البيان والبديع فلم يكن هناك ما يسوغ نسبة الالتفات إليهما، أما الأول فلأن ميدانه ينحصر ـ حسب تعريفهم[5] له ـ فى ألوان الدلالة المجازية التى لا ظل لها فى صور الالتفات، وأما الثانى فلأنه يدور حول القيم الجمالية التى تنشأ عن البنى الصوتية للألفاظ كالجناس أو السجع أو الازدواج... أو عما يتحقق بين دلالات الألفاظ أو معانيها المعجمية من علاقات التضاد أو التشابه كالطباق أو المقابلة أو الجمع أو مراعاة النظير أو ما إلى ذلك ـ أى أن كلا من العلمين يدور فى مجال آخر غير مجال المعانى النحوية أو الوظيفية التى تتشكل فى إطارها صورة الالتفات حسب تصورهم.

---

(١) انظر: مفتاح العلوم/ ٧٠.

(٢) انظر: الإيضاح/ ١٥.

(٣) انظر: دلائل الإعجاز/ ٦٤ ـ ٦٥.

(٤) فتلك المعانى كما حددها عبدالقاهر تشمل كل المعانى الوظيفية (غير المعجمية) نحوية كانت أو صرفية، انظر بحثنا للدكتوراه: المعنى فى البلاغة العربية/ ٤٣.

(٥) انظر: مفتاح العلوم/ ١٤٠، الإيضاح/ ٢١٥.

الفصل الثانى

الالتفات فى ضوء علم الأسلوب

يعد الالتفات (ومعه كثير من الألوان البلاغية) من الظواهر التعبيرية التى يُعنى علم الأسلوب برصدها وتحليلها فى لغة الأدب، والواقع أن ميدان هذا العلم الناشئ فى أحضان علم اللغة الحديث يتداخل (ولا أقول يتطابق) تداخلا بينًا مع ميدان علم البلاغة العربية فى صيغته التى استقرت منذ بضع مئات من الأعوام . . وهو تداخل لايرتد إلى علاقة تأثير وتأثر بين العلمين، بل إلى تلاقيهما من حيث التوجه أو الغاية؛ إذ إن وظيفة كليهما هى: التقاط النتوءات أو التحولات التعبيرية فى لغة الأدب للكشف عن شحناتها التأثيرية أو الدلالية.

ومن الصحيح - والطبيعى كذلك - أن تكون بين علمى البلاغة والأسلوب اختلافات[1] وفوارق ترتد إلى ذلك البعد الزمنى الفاصل بين نشأتيهما من جهة، واختلاف الأطر الثقافية المواكبة لتلك النشأة فى كل منهما عن الآخر من جهة أخرى، ولكن من الصحيح أيضا أن بين هذين العلمين - إلى جانب هذه الاختلافات - تلاقيا واتفاقا فى كثير من المنطلقات والمبادئ التى لا يستطيع أن يتجاهلها باحث منصف.

إننا ندرك أن إثبات التلاقى بين هذين العلمين على نحو علمى يتطلب عقد مقارنة دقيقة مستقصية بينهما، وهذا ما تضيق دونه خطة هذا البحث الذى يركز على لون واحد من ألوان البلاغة، غير أن ماسنحاوله فى هذا الفصل من النظر إلى هذا اللون (كما هو فى رؤية البلاغيين) فى ضوء مبادئ علم الأسلوب سوف يقدم - فيما نأمل - واحدا من الأدلة المقنعة فى طريق هذا الإثبات.

لقد رأينا فى الفصل السابق أن نظرة البلاغيين إلى أسلوب الالتفات قد شابها غير قليل من ألوان الخلاف حوله، وهنا نشير إلى أننا لو نحينا نقاط هذا الخلاف جانبا فسنجد أن هناك اتفاقا بين هؤلاء البلاغيين جميعا على حقيقة أن هذا اللون البلاغى هو ضرب من التحول أو العدول فى مسار التعبير، وهذا التحول أو العدول هو - كما سنرى الآن - جوهر الأسلوب فى نظر المعاصرين، ومن ثم كان من الطبيعى أن ترتكز تحليلات البلاغيين لصور الالتفات على كثير من المبادئ التى حددها واستند إليها علم الأسلوب.

وتوضيحا لتلك المقولة نود أن نقيس صورة الالتفات فى تراثنا البلاغى إلى مدلول كل من المصطلحات الأسلوبية الثلاثة التالية والتى يمثل كل منها معيارا لتحديد مفهوم الأسلوب أو رؤية له من زاوية خاصة، وتلك المصطلحات هى:

---

(١) انظر: مدخل إلى علم الأسلوب د. شكرى عياد/ ٤٤ ومابعدها، علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته د. صلاح فضل/ ١٥٩ - ١٦١، الأسلوبية والأسلوب د. عبدالسلام المسدى/ ٥٢.

١ ـ الاختيار.

٢ ـ الانحراف.

٣ ـ السياق.

أولا: الاختيار:

لقد ركز كثير من الأسلوبيين على النظر إلى الأسلوب من زاوية المبدع أو ـ لنقل ـ على العنصر الأول فى ثلاثية التوصيل (المرسل ـ الرسالة ـ المتلقى)، فالأسلوب فى هذا المنظور هو «إفراز لغوى» لتجربة مبدعه دال بخصوصية ملامحه على تفرد هذا المبدع، وتمايزه بخصائصه أو طاقاته النفسية والشعورية والإبداعية من سواه، ومظهر هذا التفرد أو تلك الخصوصية فى أسلوب ما هو مجموعة الظواهر أو المسالك التعبيرية التى يؤثرها الشاعر أو الأديب دون بدائلها (التى يمكن أن تسد مسدها)؛ لأنها فى نظره ـ دون تلك البدائل ـ أكثر ملاءمة لتصوير شعوره وأداء معانيه.

من هذه الزاوية كان تعريف الأسلوب بأنه «مظهر القول الذى ينجم عن اختيار وسائل التعبير، هذه الوسائل التى تحددها طبيعة ومقاصد الشخص المتكلم أو الكاتب»، أو هو «اختيار الكاتب لما من شأنه أن يخرج بالعبارة عن حيادها وينقلها من درجتها الصفر إلى خطاب يتميز بنفسه»، أو هو «تفضيل الإنسان بعض طاقات اللغة على بعضها الآخر فى لحظة محددة من لحظات الاستعمال»، أو هو «انتقاء يقوم به المنشئ لسمات لغوية معينة بغرض التعبير عن موقف معين»(١).

لقد أشرنا منذ قليل إلى نشأة علم الأسلوب فى كنف علم اللغة الحديث، وهنا نشير إلى أن الأصول النظرية لهذا الاتجاه الذى نحن بصدده تتجذر فى تفرقة دوسوسير (العالم اللغوى الشهير) بين اللغة والكلام، فاللغة عند «سوسير» هى مجموعة النظم والرموز المجردة المختزنة فى أذهان أبناء الجماعة اللغوية الواحدة، أما الكلام فهو التحقق الفعلى لتلك النظم والرموز فى استعمال (منطوق أو مكتوب) بعينه(٢).

وعلاقة الكلام باللغة ـ على أساس هذا الفارق بينهما ـ ليست علاقة تطابق دائما، وإلا لما كان هناك فرق بين استعمال واستعمال، أجل: إن المتكلمين من أبناء اللغة الواحدة يغترفون من معين واحد ويراعون نظاما لغويا واحدا، ولكن يبقى مع ذلك أن لكل منهم طريقته الخاصة فى هذا الاغتراف، ونهجه المتميز فى تلك المراعاة؛ إذ من المسلم به أن لكل فرد معجمه اللغوى الخاص الناجم عن ميله إلى استعمال بعض

---

(١) انظر تلك التعريفات فى: علم الأسلوب/ ١١٠، الأسلوبية والأسلوب/ ٧٠، ١٠٢، الأسلوب/ ٢٣.

(٢) انظر: اللغة العربية معناها ومبناها/ ٣٢، ٣١٧، دور الكلمة فى اللغة/ ٥٧.

ألفاظ اللغة دون مرادفاتها، وله ـ كذلك ـ طريقته المتفردة فى بناء الجمل والربط بينها كما يتجلى ذلك ـ مثلا ـ فى استعماله لبعض الصيغ دون بعضها، أو إيثاره لأدوات بعينها دون أخرى. . ومغزى ذلك كله أن هناك فى استعمال كل فرد مجموعة من الخصائص أو السمات اللغوية التى تميزه، وتلك الخصائص أو السمات هى فى نظر الأسلوبيين «أسلوب»(١) ذلك الفرد.

ولتمييز هذه السمات الأسلوبية وتحليلها فى التعبير الفنى ينبغى الرجوع إلى اللغة فى صورتها التجريدية لتعرف الممكنات أو «البدائل» اللغوية التى كان يمكن أن تحل محلها لاشتراكها معها فى أداء أصل المعنى، ثم مقارنة كل سمة أسلوبية «مختارة» ببديلها أو بدائلها المفترضة للوقوف على ما تتفرد به ـ دون تلك البدائل ـ من طاقات فى التعبير والإيحاء.

الأسلوب فى منظور هذا الاتجاه ـ إذن ـ هو نتيجة اختيار واع بين الإمكانات التى تتيحها اللغة للمتكلم سواء كان هذا الاختيار فى نطاق المعجم (كما فى إيثار لفظه دون مرادفها) أم فى نظام النحو (كما فى إيثار صورة من صور تركيب العبارة دون أخرى تعادلها فى أداء أصل معناها)، ومن ثم كان تعريف الأسلوب بأنه توافق بين هذين النوعين من الاختيار، أو «رسالة أنشأتها شبكة من التوزيع على مبدأ الاحتمال والتوقع»(٢).

وقد وجد كثير من الأسلوبيين الذين نحوا هذا المنحى فى تصور الأسلوب ما يدعم هذا التصور لديهم فى نظرية «النحو التحويلى أو التوليدى»، لا سيما فى تمييز تشومسكى (مؤسس هذه النظرية) بين مستويين فى الجملة هما: (البنية العميقة والبنية السطحية)، فالمستوى الأول هو النمط المثالى التجريدى (المقدر فى الذهن) للجملة الكاملة الصحيحة نحويا ودلاليا، أما المستوى الثانى فهو الصورة اللغوية المحسوسة (نطقا أو كتابة) لتلك الجملة، وتلك البنية السطحية هى فرع عن البنية العميقة، وهى فى تفرعها عنها قد تتخذ أشكالا أو أوضاعا عديدة عن طريق إدخال بعض التحويلات الاضطرارية حينا والاختيارية حينا آخر على نمطها المثالى فى الذهن، ولكن هذه الأشكال أو الأوضاع وإن تمايزت من حيث القيمة الجمالية أو الشحنة التأثيرية تظل ذات جذر دلالى واحد أو بنية عميقة واحدة(٣).

ففى التمييز بين هذين المستويين ما يدعم تصور الأسلوب بوصفه اختيارا أو استثمارا وتوظيفا للطاقات الكامنة فى اللغة؛ إذ إنه يمكن تحديد هذه الطاقات وكشف

(١) انظر: مدخل إلى علم الأسلوب/ ٢٩، وكذا: اللغة والإبداع/ ٦٨.
(٢) الأسلوبية والأسلوب/ ٩٦ ـ ٩٧، وانظر: علم الأسلوب/ ١٣٦ ـ ١٣٧.
(٣) انظر: نظرية اللغة فى النقد العربى/ ٤٤٨، علم الأسلوب/ ٩٩ ـ ١٠١، اللغة والإبداع/ ٥٢ ـ ٥٣.

أبعادها عن طريق «قواعد التحويل» وبذلك تكون «السمة الأسلوبية» هى الصورة المنتقاة من بين التحويلات (الاختيارية) المتعادلة معها دلاليا، والتى تعد - من هذه الزاوية - بدائل لها ..

يقول أوهمان[1]:

«إن هناك ثلاث خصائص على أقل تقدير للقواعد التحويلية، هذه الخصائص تجعل نظرية النحو التحويلى أكثر صلاحية من غيرها من المناهج للتعامل مع أسلوب النص الأدبى ووصفه وصفا موضوعيا، وأول هذه الخصائص أن الكثير من التحويلات ذو طابع اختيارى، بمعنى أن التركيب المعطَى يمكن تحويله إلى تراكيب متعددة على مستوى السطح دون تغيير هام فى المعنى الدلالى لهذا التركيب، ولذلك يمكن للنحو التوليدى أن يولد الكثير من التراكيب التى تعنى نفس الشىء فتمثل بدائل على مستوى الدراسة الأسلوبية، وثانى هذه الخصائص أن هذه التحويلات تغير فى الحقيقة جانبا فحسب من البناء التركيبى ولكنها تترك جانبه الأكبر دون تغيير يذكر. . ولا شك أن هذه الميزة للتحويلات تفسر إمكانية تحول مجموع التراكيب إلى بدائل تتمايز من حيث الظاهر ولكنها تظل وسائل مختلفة لقضية أصلية واحدة. . .».

لعلنا نستطيع القول فى ضوء ما تقدم: إن هذه النظرة التى تحددت بها ماهية الأسلوب بوصفه اختيارا بين البدائل اللغوية تتلاقى فى كثير من ملامحها وأبعادها مع نظرة البلاغة العربية إلى أسلوب «الالتفات»، ولتوضيح ذلك نود أن نسأل: ما مفهوم الظاهرة الأسلوبية؟ وما وسيلة تحليلها لدى هؤلاء الأسلوبيين؟

أما الظاهرة الأسلوبية فهى فى ضوء ما سبق: تلك التى يكون لها فى نظام اللغة بديل أو أكثر يؤدى معناها أو - بتعبير أدق - البنية الأساسية لهذا المعنى، ومغزى ذلك أن وحدة المعنى بين الظاهرة اللغوية وبديلها (المفترض) هى أساس كونها «ظاهرة أسلوبية».

إن هذا هو ما ينطبق تمام الانطباق على ظاهرة الالتفات فى تصور البلاغيين، وهو ما يتجلى بوضوح فى ذلك الشرط الذى نصوا على أنه جوهرى فى تحققها (فى مجال الضمائر)، وهو «أن يكون الضمير فى المنتقَل إليه عائدا فى نفس الأمر إلى المنتقَل عنه»[2]، فمؤدى هذا الشرط أن صورة الالتفات لا تتحقق إلا إذا كانت هناك

---

(١) انظر: الأسلوبية الحديثة د/ محمود عياد. مقال فى مجلة «فصول» المجلد الأول. العدد الثانى: يناير ١٩٨١م/ ١٩٨.

(٢) انظر: مواهب الفتاح/ ضمن شروح التلخيص جـ١/ ٣٥٣، وكذا: البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ٣١٤، الإتقان فى علوم القرآن: جـ٢/ ٨٥.

صورة أخرى بديلة يمكن أن تؤدى أصل معنـاها، تلك الصورة ـ بناء على هذا الشرط ـ هي استمرار الأسلوب عـلى ذات النسق الذى كان عليه قبل الالتفـات، ففى قول «تأبط شرا» على سبيل المثال:

بأنى قد لقيت الغول تهوى ... بشهب كالصحيفة صحصحان

فأضربها بلا دهش فخرت ... صريعا لليدين وللجران

يتمثل الالتفات فـى إيثار الشاعـر لصيغـة المضارع فى الـبيت الثانى فـى قوله «فأضربها»[1] عدولا عن صيغة الماضى التى ورد عليها الفعل «لقيت» فى البيت الأول، وفاعل الفعلين واحد وهو الشاعر، ومفعولهما كذلك واحد وهو «الغول»، ومعنى ذلك أنه كان يمكن للشـاعر أن يستمر على نسق المـاضى فيقول: «فضربتهـا» دون أن تتغير البنـية الأساسـية للمـعنى الذى يـريده الشاعـر، أو لنقل: إن صـيغة الـفعل المـاضى «فضربتها» هـى الصورة النمطية البديلة لصيـغة المضارع التى آثر الشاعر الالتـفات إليها «فأضربها» مع اتفاق الأولى معها فى أداء «أصل المعنى».

على أساس هذا الشرط لا يكون من الالتفات ـ كما يصرح الزركشى(٢) ـ الانتقال من الخطاب إلى التكـلم فى قوله عز وجل على لسان سـحرة فرعون: ﴿ **فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا . إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا..** ﴾ [طه: ٧٢، ٧٣] وذلك لعـدم توحد مرجع الضميرين، حيث إن ضمير الخطاب فى الآية الأولى يعود على فرعون، وضمير التكلم فى الثانية يعود على السحرة.

وعلى أساس هذا الشرط كذلك اختلف البلاغيـون فى طبيعة الانتقال عن التكلم إلى الخطاب فى قوله عز وجل: ﴿ **وَمَا لِيَ لا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** ﴾ [يس: ٢٢]، فمـنهم من يرى أنه لـيس التفـاتا؛ إذ إنه لا يكون كـذلك إلا إذا كان من تحـكى الآية الكريمـة مقولته قـد قصد الإخبـار عن نفسه فى كلـتا الجملتـين (حتى يتوحـد مرجع الضميرين)، وها هنا ليس كذلك لجواز أن يكون أراد بقوله: «وإليه ترجعون» المخاطبين ولم يرد نفسه ويؤيده ضمير الجمع، ولو أراد نفسه لقال: نرجع[3].

ومنهم من ذهـب إلى أن الانتقال فى الآية من الالـتفات؛ وذلك لأن الضمـيرين للمتكلـم، ولكنه عبر ثانيا عـن الذات المتكلمة بضـمير المخاطبـين، ويرى بعض من

---

(١) يلاحظ أن فى البيت الثانى التفاتا آخر فى قوله «فـخرت» حيث آثر العدول فى هذا الفعل إلى صيغة الماضى دون الاستمرار على صيغة المضارع التى عـدل إليها قبل ذلك فى «فأضربها»، أى أن الصورة البديلة فى هذا الالتفات الأخير هى: «فتخر» التى تتفق مع «فخرّت» فى أصل ما تؤديه من معنى.

(٢) انظر: البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ٣١٧.

(٣) انظر: السابق/ ٣١٥.

إلى هذا الرأى أن الضميرين للمخاطبين، فكان مقتضى الظاهر أن يقال: وما لكم لا تعبدون الذى فطركم وإليه ترجعون، فعدل عن مقتضى الظاهر فى الأول وأوقع ضمير التكلم موقع ضمير الخطاب، ثم عبر بعد ضمير التكلم بضمير الخطاب، فقد اتحد المعبر عنه واختلفت العبارة(١).

ولعلنا نلاحظ أن مدلول العبارة الأخيرة فى النص السابق «اتحد المعبر عنه واختلفت العبارة» هو ما صرح أصحاب الرأى الأول بعدم تحققه فى الآية الكريمة بنصهم على أن القائل «لم يقصد الإخبار عن نفسه فى كلتا الجملتين»، أى أن فى كلا الرأيين - وهذا ما يعنينا الآن - تسليما بأن بنية الالتفات لا ترتكز إلا على أساس وحدة الدلالة أو المعنى بين الملتفَت عنه والملتفَت إليه، وهو ما صاغه ابن يعقوب المغربى صياغة حاسمة حيث يقول فى مقارنته بين الالتفات والتجريد: «مبنى الالتفات على الاتحاد ومبنى التجريد على التعدد»(٢).

إن اشتراط البلاغيين لهذا الشرط، وإلحاحهم على ضرورة تحققه هو - فيما نعتقد - دليل واضح على أن الالتفات حسب تصورهم له هو إحدى «الظواهر الأسلوبية» التى لا تتحقق - حسب معيار الاختيار - إلا إذا كان لها فى الأقل بديل (أوثرت عليه) فى نظام اللغة، ذلك أن اتحاد المعنى بين المنتقل عنه والمنتقل إليه يعنى أننا نكون مع كل صورة من صور الالتفات إزاء بديل لها مفترض (وهو اطراد الأسلوب على نسق المنتقل عنه) يقبله السياق، ويقره نظام اللغة.

أما المنهج الذى سار عليه الأسلوبيون من أصحاب هذه الاتجاه فى تحليل ظواهر الأسلوب فهو منهج المقارنة، أى مقارنة كل ظاهرة ببديلها المفترض كى تتكشف القيمة الفنية لإيثارها - دون هذا البديل - فى سياقها الخاص الذى وردت فيه، ويمكن القول بأن هذا المنهج بعينه هو ما سار عليه كثير من البلاغيين فى تحليل صور الالتفات حيث كان هذا التحليل لديهم يعتمد - فى الأغلب الأعم من أحواله - على مقارنة الصورة الالتفاتية بصورة أخرى (مقدرة) تعادلها دلاليا أطلقوا عليها «أصل الكلام» أو «تقدير الكلام» أو «مقتضى الظاهر» أو «مساق الكلام» أو ما إلى ذلك من مصطلحات استخدمت لديهم(٣) للدلالة على الصورة النمطية التى تتجلى بالقياس إليها القيمة الفنية لإيثار صورة الالتفات عليها.

---

(١) انظر: حاشية الدسوقى على مختصر السعد - ضمن شروح التلخيص جـ١/ ٤٦٧، الإتقان فى علوم القرآن: جـ٢/ ٨٥، المثل السائر/ ١٦٦، الإيضاح/ ٧٥.

(٢) مواهب الفتاح. ضمن شروح التلخيص جـ١/ ٣٥٣.

(٣) انظر - على سبيل المثال - الكشاف جـ٢/ ٩٨، ١١٠، ٢٢١ وجـ٣/ ٢٠، ٤٣٠، البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ٣١٨، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٩، ٣٣٦، الإيضاح / ٧٨، الإتقان فى علوم القرآن جـ٢/ ٨٥، المثل السائر/ ١٦٦ - ١٦٨، شروح التلخيص جـ١/ ٤٦٦.

ومن الجدير بالإشارة إليه فى هذا المقام أن هذا المنهج الذى سار عليه معظم البلاغيين فى تحليل صور الالتفات والذى يجسد وعيهم العميق بطبيعة «الاختيار» كما حدده المعاصرون من علماء الأسلوب - هو ما يتمثل فى تناولهم لمعظم الظواهر البلاغية بوجه عام، والظواهر التى يتناولها «علم المعانى» كالتقديم والتأخير، والذكر والحذف، والتعريف والتنكير[1] .. إلخ بوجه خاص، وقد صرح عبدالقاهر الجرجانى (مؤسس هذا العلم) بأن الاختيار هو جوهر الفنية فى التعبير، فلا فضيلة على حد قوله - «حتى ترى فى الأمر مصنعا وحتى تجد إلى التخير سبيلا»[2]، وعلى هذا الأساس كان «الاختيار» فى نظر عبد القاهر هو المعيار الذى نستطيع بالقياس إليه تمييز الأساليب البليغة من سواها فهو يقول:

«اعلم أنه إذا كان بيّنا فى الشىء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذى هو عليه حتى لا يشكل وحتى لا يحتاج فى العلم بأن ذلك حقه وأنه الصواب إلى فكر وروية فلا مزية، وإنما تكون المزية ويجب الفضل إذا احتمل فى ظاهر الحال غير الوجه الذى جاء عليه وجها آخر، ثم رأيت النفس تنبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذى جاء عليه حسنا وقبولا يعد مهما إذا أنت تركته إلى الثانى، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [الأنعام: ١٠٠] - ليس بخاف أن لتقديم الشركاء حسنا وروعة يعدمهما إذا أنت أخرت فقلت: وجعلوا الجن شركاء لله ... بيانه أنا وإن كنا نرى جملة المعنى ومحصوله أنهم جعلوا الجن شركاء وعبدوهم مع الله تعالى، وكان هذا المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم - فإن تقديم الشركاء يفيد هذا المعنى ويفيد معه معنى آخر: وهو أنه ما كان ينبغى أن يكون لله شريك لا من الجن ولا من غير الجن، وإذا أخر فقيل: وجعلوا الجن شركاء لله لم يفد ذلك، ولم يكن فيه شىء أكثر من الإخبار عنهم بأنهم عبدوا الجن مع الله تعالى»[3].

فعبدالقاهر فى هذا النص (الذى آثرنا لأهميته أن ننقله على طوله) يميز بين نوعين من التراكيب: أحدهما: نمطى أو إجبارى (لا يحتمل إلا الوجه الذى هو عليه)، والآخر: فنى أو اختيارى (يحتمل غير الوجه الذى جاء عليه وجها آخر)، وفنية هذا النوع الأخير أو مزيته تتجلى عن طريق المقارنة بين الوجهين - الماثل والمحتمل - ومسوّغ المقارنة بينهما أنهما يتماثلان فى الدلالة على ذات المعنى المراد بالعبارة، فأصل المعنى واحد بين «وجعلوا لله شركاء الجن» و «وجعلوا الجن شركاء لله»، غير أن العبارة القرآنية - بتقديم الشركاء على الجن - قد أحدثت فى هذا المعنى خصوصية نفتقدها فى العبارة الأخرى (المفترضة)، وهذا هو السر فى إيثار الأولى، وعبدالقاهر

(١) انظر: المعنى فى البلاغة العربية / ٢٢٩ ومابعدها.

(٢) دلائل الإعجاز/ ٧٧، وانظر / ٧٠، ١٩٣.

(٣) السابق/ ٢٢١ - ٢٢٢.

في هذا - إن لم أسئ الفهم عنه - يرتكز على ذات الأساس الذى ارتكز عليه التحويليون من علماء الأسلوب الذين ميزوا بين المستوى السطحى والمستوى العميق فى العبارة، ولاحظوا - تبعا لذلك - أن الظاهرة الأسلوبية لا تنبثق إلا عن التحويلات الاختيارية (على مستوى السطح)، ولعل هذه الملاحظة هى ما عناها عبدالقاهر حين نص على أن احتمال التركيب ذى المزية وجها آخر هو احتمال (فى ظاهر الحال).

ثانيا: الانحراف:

إذا كان التركيز على جانب المبدع أو (المرسل) فى تصور الأسلوب قد أثمر مقولة الاختيار فإن التركيز على النص أو (الرسالة) قد أثمر مقولة الانحراف[1]، فالأسلوب من هذه الزاوية هو بناء لغوى متميز يستمد مقومات تميزه من داخله، أى من طبيعة سماته اللغوية وخواصه النوعية التى يتميز بها من نمط الخطاب العادى، ذلك أنه لا يساير الشائع المألوف من قواعد اللغة وأعرافها، بل هو بالأحرى كسر لتلك القواعد وخروج متعمد على تلك الأعراف تتفجر به من طاقات التعبير والإيحاء ما تعجز اللغة فى مستواها النمطى السائد عن تحقيقه.

فى ضوء هذا المنظور كان تعريف الأسلوب بأنه «انحراف عن قاعدة ما»، أو بأنه «لحن مبرر»، أو هو «انحراف عن نموذج آخر من القول ينظر إليه على أنه نمط معيارى»، أو هو «مجموع المفارقات التى نلاحظها بين نظام التركيب اللغوى للخطاب الأدبى وغيره من الأنظمة»[2].

وقد اختلف الأسلوبيون الذين نحوا هذا المنحى فى تصور الأسلوب حول تحديد المعيار أو «القاعدة» التى ينحرف عنها، وتتجلى قيمته - من ثم - عن طريق مقارنته بها:

* فتلك القاعدة - فى رأى - هى اللغة (باصطلاح سوسير) أى النظام التجريدى الماثل فى أذهان أبناء الجماعة اللغوية، فالأسلوب المنتمى إلى (الكلام) بطبيعة الحال هو - بحسب هذا الرأى - عدوان مستمر على ذلك النظام وانتهاك مطرد لسننه وأعرافه.

---

(١) من الجدير بالإشارة إليه أن مقولتى «الاختيار» و «الانحراف» وإن اختلفتا فى زاوية النظر إلى الأسلوب فإنهما تتكاملان - ولاتتعارضان - فى تصوير حقيقته، فهو معهما صورة متميزة من اللغة أو «لغة فوق اللغة» كما يقال، وإذا كان الاختيار يعنى ربط ظواهر الأسلوب بعبقرية الأديب فى استثمار طاقات اللغة فإن ذلك يعنى أن هذه الظواهر تتسم بالتفرد والخروج عن نمط الاستخدام الشائع للغة؛ إذ إن من خصائص العبقرية التفرد فى الرؤية والتمرد على إطار المألوف - انظر فى المقارنة بين هذين المعيارين: اللغة والإبداع/ ٧٨.

(٢) انظر فى هذه التعريفات وغيرها: الأسلوبية والأسلوب/ ١٠٢ - ١٠٣، الأسلوب/ ٢٧، علم الأسلوب/ ١٧٩، دليل الدراسات الأسلوبية/ ٣٧، بناء لغة الشعر/ ٢٤ - ٢٥، نظرية الأدب / ٢٣١.

* وهى - فى رأى آخر - المستوى النمطى الشائع من استعمال الكلام، فهذا المستوى لحياديته أى لخلوه - بسبب ما هو عليه من شيوع - من أى شيات أسلوبية هو المعيار الذى يتحدد بالقياس إليه أى انحراف جديد[(١)].

* وهى - فى رأى ثالث - النموذج المثالى لما أطلق عليه تشومسكى «صاحب نظرية النحو التحويلى» «القدرة» أو «الكفاءة اللغوية»، فعلى أساس هذا النموذج - كما يقرر أتباع هذه النظرية - يستطيع أبناء اللغة أن يميزوا - على مستوى السطح - بين ثلاثة أنماط من التراكيب: تراكيب صحيحة تؤدى المعنى، وأخرى فاسدة لخلوها منه، وثالثة لا تنتمى إلى أيهما؛ إذ هى - من جهة - لا تتسم بالفساد لأنها تؤدى معنى يمكن تفسيره أو شرحه على نحو ما، وهى من جهة أخرى - لا تتسم بالصحة الكاملة، لأن بنيتها التركيبية تختلف أو «تنحرف» بدرجات متفاوتة عن الصورة المثلى للكفاءة اللغوية، وهى لهذا وذاك تسمى الجمل غير النحوية أو الجمل المقاربة.

وبدراسة بعض الأسلوبيين لهذا النمط الثالث من التراكيب لاحظوا أنه أكثر دورانا فى لغة الشعر منه فى لغة النثر، ورتبوا - بناء على ذلك - القول بأن تلك الجمل المقاربة أو غير النحوية هى «ظواهر[(٢)] أسلوبية».

ولما كانت الخصيصة الأساسية فى تلك الجمل هى انحرافها عن النموذج المثالى للكفاءة اللغوية، أصبح هذا النموذج - فى نظر هؤلاء - هو القاعدة أو المعيار الذى تتحدد به، وتقارن به عند التحليل[(٣)].

بيد أن هناك من الأسلوبيين من ذهب إلى أن القاعدة التى ينحرف عنها الأسلوب ليس من الضرورى أن تكون شيئا خارج العمل الأدبى (كما هى فى كل ما سبق من آراء)؛ إذ إنها تكون كذلك حينا، وتكون ماثلة فى البنية اللغوية للنص حينا آخر، وذلك حين تنفصل بعض الوحدات اللغوية فى هذا النص عن النمط الذى يسود بقية الوحدات فيه؛ إذ إن هذا الانفصال - حينئذ - يعد انحرافا «داخليا» قاعدته هذا النمط السائد.

وهذا الرأى الأخير يرتكز على أساس واقعى عبر عنه «موكاروفسكى» حين قال (بعد أن صرح بأن اللغة القياسية هى القاعدة التى تنحرف عنها اللغة الشعرية):

---

(١) انظر فى الرأيين السابقين: علم الأسلوب/ ١٨٣ - ١٨٤، اللغة والإبداع/ ٨٦.

(٢) فالاستعمال كما يصرح بعضهم «يكرس اللغة فى ثلاثة أضرب من الممارسات: المستوى النحوى، والمستوى اللانحوى، والمستوى المرفوض، ويمثل المستوى الثانى أريحية اللغة فيما يسع الإنسان أن يتصرف فيه» انظر: الأسلوبية والأسلوب/ ١٠٣.

(٣) انظر: اتجاهات البحث الأسلوبى/ ١٥٥ - ١٦٩، نظرية اللغة فى النقد العربى/ ٤٨٩ - ٤٩٣.

«إن كثيرا من مكونات اللغة فى العمل الشعرى لا تنحرف عن قاعدة اللغة القياسية، بحكم أن هذه المكونات تشكل الخلفية «القاعدة» التى ينعكس عليها انحراف بقية المكونات»[1]، وهذا الأساس هو ما بنى عليه «ريفاتير» نظريته فى السياق الأسلوبى كما سنرى بعد قليل.

بقى أن نشير إلى أن أصحاب هذا الاتجاه من الأسلوبيين وإن اختلفوا حول تحديد القاعدة على هذا النحو فإنهم لم يختلفوا حول ضرورة تماثلها دلاليا مع ما ينحرف عنها من ظواهر الأسلوب؛ إذ إن هذا التماثل ـ كما هو فى مقولة الاختيار ـ هو أساس المقارنة التى تتجلى فى ضوئها قيمة الانحراف.

لعلنا ـ فى ضوء ما تقدم ـ نستطيع أن نلاحظ مدى التلاقى أو التشابه بين النظرة إلى الأسلوب من هذه الزاوية ونظرة البلاغة العربية إلى أسلوب الالتفات؛ إذ إن مفهوم الواقعة أو «الخاصة الأسلوبية» كما يحددها معيار الانحراف هو بعينه مفهوم ظاهرة الالتفات كما تصورها وحددها البلاغيون[2].

فبنية الالتفات ـ على أساس هذا التحديد ـ لا تتحقق إلا عندما يتوالى فى سياق أو نسق كلامى واحد عنصران متماثلان وظيفيا أو معنويا وينحرف الثانى منهما عن الأول فى نمط الأداء، وعلى هذا الأساس ذاته فإن الالتفات لا يتجدد فى هذا السياق أو النسق إلا بحدوث انحراف أو انكسار آخر فى مساره، فالالتفات فى أول سورة الفاتحة ـ على سبيل المثال ـ من الغيبة إلى الخطاب فى قوله عز وجل: إياك نعبد ـ هذا الالتفات لا يتكرر ـ كما يصرح سعدالدين التفتازانى ـ بتكرار ضمائر الخطاب بعده فى ﴿إياك نستعين﴾ ﴿إهدنا﴾ ﴿أنعمت﴾؛ لأن كل ضمير من الضمائر الثلاثة لم ينحرف عن النمط الذى جرى عليه سابقه، وعلى هذا فالالتفات فحسب إنما هو فى إياك نعبد والباقى جارٍ على أسلوبه[3].

من هذه الزاوية استخدمت مادة الانحراف فى تراثنا البلاغى للدلالة على طبيعة التحول أو الانكسار فى ظاهرة الالتفات، نجد ذلك على سبيل المثال فى تحليل الزمخشرى للالتفات عن الخطاب إلى الغيبة فى قوله سبحانه: ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ . وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ﴾ [الأنبياء: ٩٢، ٩٣] فهو يقول: «والأصل: تقطعتم إلا أن الكلام (حرِّف) إلى الغيبة على طريقة الالتفات»[4].

---

(١) انظر: نظرية اللغة فى النقد العربى/ ٤٨٤، علم الأسلوب/ ١٨١.

(٢) انظر: الإيضاح/ ٧٤، الطراز جـ٢/ ١٣٢، الجامع الكبير/ ٩٨، شروح التلخيص جـ١/ ٤٦٥، وانظر: نظرية اللغة فى النقد العربى/ ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٣) انظر: مختصر السعد على تلخيص المفتاح ـ ضمن شروح التلخيص جـ١/ ٤٦٦.

(٤) الكشاف جـ٣/ ٢٠، وانظر: المثل السائر/ ١٦٨.

كما نجده أيضا فى نظرة ابن الأثير إلى الالتفات فى قوله عز وجل: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] وذلك حيث يقول:

«.. فأصرح بالخطاب لما ذكر النعمة.. فلما جاء إلى ذكر الغضب جاء باللفظ (منحرفا) عن ذكر الغاضب، فأسند النعمة إليه لفظا، وزوى عنه لفظ الغائب تحننا ولطفا»(١).

ومن المناسب فى هذا المقام أن نتوقف قليلا إزاء مصطلح «شجاعة العربية» لعلاقته الوثيقة بما نحن بصدده الآن ـ ذلك المصطلح الذى وضعه ابن جنى فى كتابه «الخصائص»، ونقله عنه غير واحد من البلاغيين، واستخدموه للدلالة على ظاهرة الالتفات وحدها حينا، وإلى جانب غيرها من الظواهر البلاغية الأخرى كالاعتراض والحمل على المعنى وعكس الظاهر حينا آخر:

لقد حاول بعض البلاغيين تفسير السر فى إطلاق هذا المصطلح على ظاهرة الالتفات فرددوا القول بأن تلك الظاهرة هى أحد المسالك التعبيرية التى تفردت اللغة العربية دون سائر اللغات بارتيادها ـ هذا ما يقرره ابن الأثير حيث يقول(٢):

«وإنما سمى بذلك لأن الشجاعة هى الإقدام، وذلك أن الرجل الشجاع يركب ما لا يستطيعه غيره، ويتورد ما لا يتورده سواه، وكذلك هذا الالتفات فى الكلام، فإن اللغة العربية تختص به دون غيرها من اللغات»(٣).

ويكاد يحيى بن حمزة العلوى يردد عبارات ابن الأثير فى هذا الصدد حيث يقول: «.. والرجل إذا كان شجاعا فإنه يرد الموارد الصعبة، ويقتحم الورط العظيمة حيث لا يردها غيره، ولا يقتحمها سواه، ولا شك أن الالتفات مخصوص بهذه اللغة العربية»(٤).

والواقع أن القول بتميز اللغة العربية (أو أى لغة أخرى) بظاهرة الالتفات إنما هو مجرد دعوى مزعومة لا أساس لها من الصحة، ولا سند لها من الواقع، وهى دعوى ترتبت ـ كما يبدو فى العبارات السابقة ـ على تصور مؤداه: أن الشجاعة فى المصطلح الذى نحن بصدده هى وصف للّغة العربية لا لظاهرة الالتفات، على أنه لم يكن هناك ما يحول دون التصور المقابل الذى لا يورط فى مثل هذا الادعاء (والذى يلائم فى الوقت ذاته طبيعة النظرة إلى الالتفات فى تراثنا البلاغى)، وهو أن يكون متعلق

(١) المثل السائر/ ١٦٤، وانظر: الإتقان جـ٢/ ٨٦.

(٢) انظر: الخصائص جـ٢/ ٣٦٠، المثل السائر/ ١٦٤، الجامع الكبير/ ٩٨، الطراز جـ٢/ ١٣١.

(٣) المثل السائر/ ١٦٤.

(٤) الطراز جـ٢/ ١٣١ ـ ١٣٢.

الشجاعة الموصوف بها فى مصطلح «شجاعة العربية» ليس اللغة العربية بل هو الالتفات باعتباره لونا من ألوان الاجتراء على نظام تلك اللغة بالانحراف عن أنماطها، والانتهاك المطرد لتقاليدها وأعرافها، وعلى ذلك فإن «الشجاعة» فى هذا المصطلح لا تعنى شجاعة اللغة العربية بالالتفات، بل شجاعة الالتفات فى تلك اللغة.

ومن العجيب حقا أن هذا التصور الذى أغفله أو غفل عنه البلاغيون كان ـ فيما نعتقد ـ المحور الذى تدور حوله دلالة مصطلح «شجاعة العربية» لدى ابن جنى، وهذا ما يتجلى فى طبيعة الظواهر التى أدرجها وعالجها تحته، والتى من أشهرها ـ كما يصرح ـ الحذف والزيادة والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتحريف[1]؛ إذ إن الخصيصة التى تنتظم هذه الظواهر جميعا هى الانحراف عن النمط أو الخروج على الصورة المثلى للغة، وتلك الخصيصة هى الزاوية التى يركز ابن جنى من خلالها نظرته إلى تلك الظواهر، وتتبعه المتأنى لتجليات صورها[2]، وقد صرح فى غير هذا الموطن بأن أمثال هذه الظواهر هى ـ من هذه الزاوية ذاتها ـ كثيرة الدوران فى الشعر دون النثر، فالشعر ـ على حد تعبيره ـ: «كثيرا ما يحرّف فيه الكلم عن أبنيته، وتحال فيه المثل عن أوضاع صيغها لأجله»[3].

لا يعنى ابن جنى بهذا المصطلح ـ إذن ـ الإشادة بعبقرية العربية أو الإدلال بتفوقها، وإنما الذى يعنيه هو الكشف عن سمات التجاوز والانحراف عن «نظامها المثالى» فى مستوياته المتعددة: صوتيا وصرفيا ونحويا ودلاليا، فالشجاعة عنده هى شجاعة هذه السمات (لدى مبتكريها أو مستثمريها من الشعراء والأدباء) على الأصول الثابتة والقواعد الراسخة فى نظام اللغة، الأمر الذى يسوغ معه القول بأن مصطلح «شجاعة العربية» لدى ذلك الرجل يعد تجسيدا مبكرا للنظرة المعاصرة التى ترى أن الشاعر أو الأديب هو فى صراع متجدد مع لغته؛ إذ هو يحس دائما بأن اللغة العربية ـ فى صورتها النمطية ـ عاجزة عن تلبية حاجته الملحة إلى نقل كوامن شعوره بتلك اللغة فينحرف عن مسارها، ويخرق أصولها فى إبداعه[4].

وتتجلى أبعاد هذه النظرة لدى ابن جنى حين يصرح بأن انحراف الشاعر عن أعراف لغته لا يرجع إلى قصوره أو عجزه عن السير فى مسارها الممهدّ، بل لأنه يحس

---

(١) انظر: الخصائص جـ٢/ ٣٦٠، وانظر: خصائص التراكيب/ ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) من الجدير بالإشارة إليه أن ابن جنى وإن لم يدرج الالتفات فى حديثه عن «شجاعة العربية» فإن هذا المبحث قد تضمن الإشارة إلى كثير من الصور التى تنضوى تحته بمفهومه الواسع الذى جرينا عليه فى هذا البحث ـ انظر: السابق/ ٤١١ ـ ٤٣٥.

(٣) السابق: جـ٣/ ٨٨.

(٤) انظر: الأسلوبية والأسلوب/ ١٠٦.

بأن المسار الآخر الذى يسلكه هو ـ رغم ما يحفل به من نتوء ومنحنيات ـ أقدر تصويرا لرؤاه المتفردة، وتبليغا لغاياته ومراميه البعيدة. فهو يقول فى ثنايا حديثه عن «شجاعة العربية».

«. . فمتى رأيت الشاعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على قبحها وانخراق الأصول بها فاعلم أن ذلك على ما جشمه منه وإن دل من وجه على جوره وتعسفه فإنه من وجه آخر مؤذن بصياله وتخمّطه، وليس دليلا على ضعف لغته، ولا قصورا عن اختيار الوجه الناطق بفصاحته، بل مثله فى ذلك عندى مثل مجرى الجموح بلا لجام، ووارد الحرب الضروس حاسرا من غير احتشام، فهو وإن كان ملوما فى عنفه وتهالكه فإنه مشهود له بشجاعته وفيض منته»(١).

نستطيع القول ـ فى ضوء ما تقدم ـ إذن: إن ابن الأثير والعلوى حين أشارا إلى إطلاق مصطلح «شجاعة العربية» على الالتفات ـ لم يدركا مراد ابن جنى من هذا المصطلح؛ إذ لو تيسر لهما هذا الإدراك لاكتفيا فى تبرير إطلاقه على الالتفات ببيان مدى المواءمة بين ذلك المصطلح كما هو لدى ابن جنى والالتفات بوصفه انحرافا عن النمط، ولما جرّهم هذا التبرير ـ حينئذ ـ إلى الزعم بأن هذا اللون البلاغى هو مما تفردت به العربية دون سائر اللغات.

بقى أن نسأل: إذا كان الانحراف هو جوهر أسلوب الالتفات. فما هى «القاعدة» التى ينحرف عنها ذلك الأسلوب فى تصور البلاغيين؟

لقد أشرنا فى الفصل السابق إلى أن دائرة الالتفات فى تصور جمهور البلاغيين كانت أضيق منها فى تصور السكاكى، وذلك لاشتراطهم ـ دونه ـ كون «الملتفَت عنه» فى كل صورة من صور الالتفات عنصرا لغويا متجسدا فى بنية التعبير، وهنا نود أن نلاحظ أن مدلول مصطلح «الملتفت عنه» فى كلا التصورين هو بعينه مدلول ما يسمى «المعيار» أو «القاعدة» لدى الأسلوبيين من أصحاب الاتجاه الذى نحن بصدده، أو لنقل ـ بعبارة أخرى ـ إن الملتفت عنه فى نظر البلاغيين هو «القاعدة» التى ينحرف عنها ويتحدد بناء عليها أسلوب الالتفات.

من هنا كان التشابه ـ فى بعض الملامح أو النتائج ـ بين اختلاف السكاكى وجمهور البلاغيين حول تحديد «الملتفت عنه» واختلاف هؤلاء الأسلوبيين حول طبيعة القاعدة.

فإذا كان السكاكى قد وسع دائرة الالتفات بناء على أن الملتفت عنه فى تصوره ليس بالضرورة أن يكون ماثلا فى سياق الكلام؛ إذ إنه قد يكون أمرا «خارجيا» مقدرا

(١) الخصائص: جـ٢/ ٣٩٢.

فى «نظام[1] اللغة» ـ إذا كـان السكاكى قد فعل ذلك فـإنه ـ فيما نرى ـ كـان ينظر إلى أسلوب الالتفات من تلك الزاوية التى نظر من خـلالها «موكا روفسكى» والتى قرر بناء عليها ـ كما أسلفنا منذ قليل ـ أن «القـاعدة» تكون خارجة عن النص حينا، وداخلة فى بنيته حينا آخر.

أما نظرة جـمهور البلاغيـين إلى طبيعة الـملتفَت عنه فإنـها تلتقى فى كـثير من ملامحها مع نظرة «ريفاتير» إلى السياق، وهذا ما نود تجليته فى النقطة التالية:

ثالثا: السياق:

يتفق جمهور الـبلاغيين مع السكاكى فى أن الالتفات هو لـون من ألوان «مخالفة مقتضى الظاهر» غير أن كلمة «الظاهر» عندهم لا تعنى ـ وهذا وجه الخلاف ـ إلا ظاهر العبارة أو «ظاهر سوق[2] الكلام»، وبناء عـلى ذلك كانت المخـالفة التى تتحـقق بها ظاهرة الالتفات فى نظرهم هى فحسب ـ كما أسلفنا ـ التى يتمثل طرفاها (الملتفت عنه ـ الملتفت إليه) فى سياق الكلام.

وتحـديد أسلوب الالتـفات على هذا الـنحو يتـلاقى ـ فيـما نرى ـ مع تحـديد الأسلوب لدى ميشيل ريڤاتير؛ فمقولة «مخالفة مقتضى الظاهر» فى انطباقها على ظاهرة الالتفات لـدى هؤلاء البلاغيين تتـشابه مع مقولـة «التضاد[3] البنيوى أو الأثـنينى» فى تمثـيلها لظـواهر الأسلوب لدى ريفـاتير، بل إننـا نلاحظ ـ دون تكلف أو تعـسف فى الملاحظة ـ أن كـثيرا من المعايـير أو الأسس التى تشكل نظرة هـذا الرجل للأسلوب، نجدها ماثلة ـ بشكل أو بآخر ـ فى بحث هؤلاء البـلاغيين للالتفات، وهذا ما نأمل فى الصفحات التالية أن نجلى بعض ملامحه.

فمن أبرز هذه الأسس ما يلى:

(أ) دور المتلقى فى تحديد الأسلوب:

يتضمن التعـريف الذى يؤثره «ريڤاتير» للأسلوب تركيزا لافـتا على دوره التأثيرى لدى المتلقى، فهو عنده «إبراز بعض عناصر سلسلة الكلام، وحمل القارئ على الانتباه إليها بحيث إذا غفل عنها شوّه النص، وإذا حللها وجد لها دلالات تمييزية خاصة، مما يسمح بتقرير أن الكلام يعبرّ والأسلوب يبرز»[4].

---

(١) يقول صاحب عروس الأفراح: «فحاصل الكلام أن الالتـفات عند السكاكى إتيان الكلام على أسلوب مخالف لأسلوب سابق مطلقا، أو لم يسبقه غيره والمعنى يقتضى خلافه». شروح التلخيص جـ١/ ٤٦٦.

(٢) انظر: مواهب الفتاح: ضمن شروح التلخيص جـ١/ ٤٦٦.

(٣) انظر علم الأسلوب/ ١٨٧، اللغة والإبداع / ٩٣.

(٤) انظر: الأسلوبية والأسلوب/ ٨٣، اتجاهات البحث الأسلوبى/ ١٢٤ ـ ١٢٥.

وعلى هذا الأساس يرى ريفاتير أن الخطوة الأولى لتحليل الأسلوب لا تبدأ بملاحظة النص، بل بملاحظة سلوك المتلقى إزاءه، والأوصاف أو الأحكام القيمية التى يطلقها عليه، ذلك لأن تلك الأحكام ـ إذا تخلينا عن محتواها القيمى وجردناها من صبغتها الذاتية ـ تغدو مجرد ردود أفعال أو استجابات لمثيرات ماثلة بعينها فى النص، وهى ـ من ثم ـ تصبح أدوات ووسائل يستند إليها المحلل الأسلوبى فى الكشف ـ موضوعيا ـ عن ظواهر الأسلوب أو وقائعه، هذا ما يقرره ريفاتير حيث يقول:

«إن إجراءنا يقوم على بديهية «لا دخان بدون نار»، فمهما تكن أسس الأحكام القيمية التى يصدرها القارئ فإنها مسّببة عن باعث موجود فى النص، ففى علاقة «الموجه والموجه إليه» وهى التى تحقق وجود النص يمكن أن يكون سلوك المستقبل ذاتيا ومتغيرا، ولكن له سببا موضوعيا لا يتغير، ففى الرسالة اللغوية التى يتم إدراكها ولو إلى حد ما يكون الانتقال من التأثير الأسلوبى بالقوة إلى التأثير الأسلوبى بالفعل ظاهرة مزدوجة، فهناك أولا الوحدة الأسلوبية وهناك ثانيا تنبيه القارئ»(١).

من هنا كان المتلقى معيارا من معايير الأسلوب لدى ريفاتير حيث يمكن (كما يتجلى فى النص السابق) أن تتحددّ الظواهر الأسلوبية فى النص لا عن طريق تمثل بنائها اللغوى الخاص (القائم على الانحراف) بل بتأمل ما يولده هذا البناء من استجابات أو إثارات لدى المتلقى.

ومن هنا ـ أيضا ـ نجد تشابها بين نظرة ريفاتير إلى الأسلوب ونظرة جمهور البلاغيين إلى الالتفات من زاوية المتلقى، وقد رأينا فى الفصل السابق أن إثارة المتلقى وجذب انتباهه هى الفائدة أو الوظيفة الفنية العامة التى يحققها أسلوب الالتفات فى نظر معظم البلاغيين ـ وهنا نضيف أن «مخالفة ما يترقبه السامع» قد كانت ـ كما يصرح كثير منهم ـ شرطا جوهريا لتحقق صورة الالتفات ـ هذا ما يقرره سعدالدين التفتازانى بقوله:

«والمشهور عند الجمهور أن الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة... بعد التعبير عنه بآخر منها، بشرط أن يكون التعبير الثانى على خلاف ما يقتضيه الظاهر ويترقبه السامع»(٢).

وهو كذلك ما يؤكده ابن يعقوب المغربى حيث يصرح بأن هذه المخالفة هى وسيلة الوقوف على أسلوب الالتفات وتمييزه من سواه، فهو يقول: «إن التعبير الثانى يكون التفاتا متى خالف ما يترقبه السامع ولو كان موافقا لأصل ظاهر المقام»(٣).

---

(١) اتجاهات البحث الأسلوبى/ ١٥، وانظر: علم الأسلوب/ ١٨٧.

(٢) شروح التلخيص جـ١/ ٤٦٥.

(٣) السابق/ نفسه.

(ب) السياق اللغوى والأسلوب:

يعد السياق اللغوى أو النسق فى نظر ريڤاتير معيارا لابد من مراعاته - إلى جانب معيار التلقى - فى تحديد ظواهر الأسلوب، فالتعويل على استجابات القارئ للنص لا يكفى وحده للكشف عن الوقائع الأسلوبية فى هذا النص على نحو دقيق؛ إذ إن هذه الاستجابات (لا سيما إذا كان النص المقروء من عصر سابق على عصر القارئ) عرضه لخطأ الإفراط أو التفريط، فقد يدهش القارئ لبعض العناصر اللغوية (غير الأسلوبية) التى اختفت بعامل التطور من نظام اللغة التى يستخدمها، وعلى العكس من ذلك قد لا تثيره بعض العناصر الأسلوبية التى فقدت طاقاتها التأثيرية بالتداول، واستوعبها نظام اللغة فأصبح وقعها على حس هذا القارئ أمرا مألوفا، ولهذا ينبغى - فى نظر ريڤاتير - مراجعة السياق لضبط استجابات المتلقى، وتجنب مثل هذه الأخطاء التى قد ينزلق إليها[(١)].

إن إثارة الظاهرة الأسلوبية للقارئ أو السامع إنما تنبثق عن المفاجأة[(٢)] التى يحسها من انحراف تلك الظاهرة عن سياقها اللغوى فى بنية النص، فالسياق الأسلوبى - كما يحدده ريڤاتير - هو «نموذج لغوى ينكسر بعنصر غير متوقع، والتضاد الناجم عن هذا الاختلاف هو المثير الأسلوبى، وقيمة التضاد الأسلوبية تكمن فى نظام العلاقات الذى يقيمه بين العنصرين، فلن يكون له تأثير ما لم يتداع فى توالٍ لغوى»[(٣)].

على هذا الأساس كان «السياق» فى نظر ريفاتير هو «القاعدة الداخلية» التى ينحرف عنها الأسلوب، فالظاهرة الأسلوبية هى التى تمثل خروجا أو تحولا عن النمط السائد فى السياق، ومن ثم فإننا نستطيع عن طريق رصد نقاط التحول فى مسار السياق فى نص ما أن نحدد على نحو موضوعى دقيق ما يتضمنه هذا النص من ظواهر أسلوبية.

لعلنا نستطيع القول - فى ضوء ما تقدم - إن تصور ريڤاتير للأسلوب من هذه الزاوية يلتقى مع تصور البلاغيين للالتفات، فإذا كانت الظاهرة الأسلوبية عنده لا بد أن يسبقها «سياق» ينعكس عليه انحرافها فإن هذا بعينه هو ما عناه هؤلاء البلاغيون حين صرحوا بأن صورة الالتفات لا تتحقق - كما أسلفنا - إلا إذا كانت عدولا عن «شىء حاصل ملتبس به» أو عن «ظاهر سوق الكلام».

---

(١) انظر: علم الأسلوب/ ١٩١، اتجاهات البحث الأسلوبى/ ١٤٣، اللغة والإبداع/ ٩٠، ٩١.

(٢) يعرف جاكبسون المفاجأة الأسلوبية بأنها «تولد اللامنتظر من خلال المنتظر»، انظر: الأسلوبية والأسلوب/ ٨٦.

(٣) انظر: علم الأسلوب/ ١٩٣.

وعلى هذا الأساس رتب هؤلاء البلاغيون القول بأن الالتفات لا يتحقق فى جملة واحدة، ولا يتأتى فى صدر الكلام، ومن ثم يخرج من حيز الالتفات فى نظرهم مثل قول الشاعر:

إلَهى عبدك العاصى أتاكا   مقرا بالذنوب وقد عصاكا

أو قول امرئ القيس السابق:

تطاول ليلك بالإثمد   ونام الخلى ولم ترقد

أو قول علقمة بن عبدة:

طحا بك قلب فى الحسان طروب   بعيد الشباب عصر حان مشيب(١)

وذلك لأن العدول فى الأبيات الثلاثة(٢) ليس عن سياق لغوى أو عن «شىء حاصل» متجسد فى نسق الكلام، بل عن نمط تجريدى أو تقديرى يقتضيه المقام(٣).

(جـ) تنوع السياق بتعاقب الظواهر الأسلوبية:

من نتائج فكرة السياق الأسلوبى عند «ريفاتير أن الظواهر الأسلوبية «المتقابلة» حين تتعاقب فى نسق تعبيرى واحد فإن كلا منها تهيئ «سياقا» جديدا للظاهرة التى تليها، فعلى سبيل المثال إذا تعاقبت فى نسق واحد صيغ الإفراد. الجمع. التثنية، الإفراد، فإن الانحراف الأول عن الإفراد إلى الجمع (وهو الظاهرة الأسلوبية الأولى) يحول مسار السياق بحيث يصبح الجمع هو النمط الذى يتوقعه المتلقى، أى أن صيغة الجمع تؤدى ـ حينئذ ـ دور «القاعدة» التى ينعكس عليها الانحراف الثانى إلى التثنية (الظاهرة الثانية)، ومعنى ذلك أننا نكون مع كل نقطة من نقاط التعاقب إزاء (سياق ← مسلك أسلوبى يبتدئ سياقا جديدا ← مسلك أسلوبى... وهكذا)(٤).

وتفسير ريفاتير لتعاقب الظواهر الأسلوبية على هذا النحو يتفق ـ فيما نرى ـ مع تفسير جمهور البلاغيين لتكرار صور الالتفات وتتابعها فى مساق واحد، فمن خلال

---

(١) انظر: الإيضاح/ ٧٦، البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ٣٢٢، الإتقان فى علوم القرآن جـ٢/ ٨٦، شروح التلخيص جـ١/ ٤٧٨.

(٢) يلاحظ أن هذه الأبيات الثلاثة هى من نماذج الالتفات عند السكاكى: انظر: مفتاح العلوم/ ٨٦.

(٣) إذ المقام فى الأبيات الثلاثة هو مقام التكلم الذى كان يقتضى ـ حسب الصورة المثالية لنظام اللغة ـ أن يقول الشاعر الأول: إلَهى أنا أتيتك، وأن يقول امرؤ القيس: تطاول ليلى، وأن يقول علقمة: طحا بى. وقد سبق أن أشرنا أن هذه الأبيات ونظائرها هى فى نظر جمهور البلاغيين من أمثلة مايسمى التجريد، وهو ماجرى عليه كثير من اللغويين أمثال ابن جنى وأبى على الفارسى وغيرهما، انظر: الخصائص جـ٢/ ٤٧٤، والمثل السائر/ ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٤) انظر: اتجاهات البحث الأسلوبى/ ١٥٠، اللغة والإبداع / ٩٢، علم الأسلوب/ ١٩٦.

تحليلهم للسياقات التى تتوالى فيها تلك الصور يتضح أن كل صورة منها فى نظرهم تؤدى دور الالتفات بالنسبة لما قبلها ودور المتلفت عنه (وهو ما يقابل القاعدة أو السياق كما أسلفنا) بالنسبة لما يليها، ففى قوله عز وجل - على سبيل المثال - فى أول سورة الإسراء: ﴿ **سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾ [**الإسراء: ١**] يصرح البلاغيون بأن ثمة التفاتا من الغيبة فى قوله «سبحان الذى أسرى. .» إلى التكلم فى قوله «باركنا»، ثم عن التكلم إلى الغيبة فى قوله (ليريه) على قراءة الحسن، ثم عن الغيبة إلى التكلم فى قوله «آياتنا» ثم عن التكلم إلى الغيبة فى قوله: «إنه هو السميع البصير»(١)، فتكرار صور الالتفات (بين الغيبة والتكلم) على هذا النحو فى الآية الكريمة لا يتأتى تصوره وتمييز ملامحه إلا على أساس الوعى بأن كل صورة منها تكسر النمط السابق عليها فى السياق، فلا يتأتى القول - مثلا - بأن فى (ليريه) - بطريق الغيبة على قراءة الحسن - التفاتا، إلا على أساس التسليم أو الوعى بأن طريق التكلم فى «باركنا» قد قطع نمط الغيبة الذى بدأت به الآية الكريمة، أى أنه - باصطلاح ريفاتير - قد بدأ سياقا جديدا يقتضى نمط التكلم، بحيث إذا ورد تحول عنه إلى طريق الغيبة كنا إزاء مسلك أسلوبى جديد.

وتأسيسا على هذا التصور يرفض الخطيب القزوينى الرأى القائل بأن فى قول امرئ القيس فى البيت الثالث من أبياته السابقة: «وذلك من نبأ جاءنى» التفاتا إلى طريق التكلم عن طريق الخطاب فى البيت الأول «تطاول ليلك» وطريق الغيبة فى البيت الثانى «فبات وباتت له ليلة»، والسر فى ذلك هو أن طريق الغيبة بالالتفات إليه فى البيت الثانى قد قطع طريق الخطاب، وأصبحت له الهيمنة على السياق بعده، ولذا فإن «الملتفت عنه» هو هذا الطريق وحده، هذا ما يبرر به القزوينى رفضه لهذا الرأى إذ يقول:

«. . وإذ قد حصل الانتقال من الخطاب فى البيت الأول إلى الغيبة فى الثانى لم يبق الخطاب حاصلا ملتبسا به، فيكون الانتقال إلى التكلم فى الثالث من الغيبة وحدها»(٢).

بقيت نقطة لا أرى بدا من تجليتها فى ختام هذا المبحث، وهى أن تركيزنا فى ثناياه على رصد وجوه التلاقى وإبراز ملامح التشابه بين النظرتين: البلاغية والأسلوبية لا يتضمن الزعم بأن الأخيرة منهما لم تضف إلى حقل الدرس الأدبى شيئا ذا بال؛ فلقد

---

(١) انظر: المثل السائر/ ١٦٦، البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ٣٢٢.

(٢) الإيضاح/ ٧٦ - ٧٧.

كانت غايتنا فى هذا المبحث هى ـ فحسب ـ الكشف عن وجه من وجوه الأصالة فى تراثنا، وإزاحة النقاب عن بعض عناصره الأصيلة التى أصبحت خلايا حية فى بنية أحدث المناهج المعاصرة فى دراسة الأسلوب، وإذا كان من المكابرة أن نغمط تلك المناهج حقها، أو أن نغض من دورها الحيوى فى إخصاب ميدان النقد الأدبى، فإن من العقوق أن ندير ظهورنا لموروثنا، غافلين عن ومضاته ولبناته الصالحة، تلك التى يمكن ـ إذا صدقت العزائم ـ استثمارها، والإضافة إليها، كى نقيم بناء بلاغيا ينأى عن تهمة التحجر والجمود.

* * *

الفصل الثالث

من صور الالتفات في القرآن الكريم

أسلوب الالتفات هو أحد المسالك التعبيرية أو الألوان البلاغية التى يشيع استخدامها فى لغة القرآن الكريم، بل لعله أكثر هذه الألوان ترددا وأوسعها انتشارا فى ذلك البيان الخالد. . وذلك فى ضوء ما ألمحنا إليه ـ فيما سبق ـ من أن هذا الأسلوب لا ينحصر ـ كما حصره كثير من البلاغيين ـ فى التحول من ضمير إلى ضمير، بل إن مفهومه ليتسع ليشمل كل تحول أو انكسار فى نسق التعبير لايتغير به جوهر المعنى أو «البنية العميقة له» على حد اصطلاح التحويليين، وقد سبق أن أشرنا إلى أن اتساع مفهوم الالتفات على هذا النحو هو ما عناه بعض البلاغيين حيث عرفه بقوله: «نقل الكلام من حالة إلى حالة أخرى مطلقا».

فى ضوء هذا المفهوم الواسع للالتفات نود أن نحدد أبرز المجالات التى تحقق فيها فى القرآن الكريم، وأن نتوقف فى تناولنا التفصيلى لكل مجال منها إزاء بعض[1] الصور أو العبارات القرآنية التى تنتمى إليه، كى نستجلى بعض ما يومض به هذا اللون البلاغى فيها من قيم وأسرار، مستأنسين فى كل صورة نعرض لها بقرائنها السياقية أو المقامية من جهة، وبتوجيه البلاغيين أو المفسرين لها ـ إن وُجد ـ من جهة أخرى.

وأبرز مجالات الالتفات فى القرآن ـ فيما نرى ـ هى:

١ ـ الصيغ.

٢ ـ العدد.

٣ ـ الضمائر.

٤ ـ الأدوات.

٥ ـ البناء النحوى.

٦ ـ المعجم.

وتلك المجالات هى ما سنتناولها ـ تفصيلا ـ فيما يلى:

---

(١) الواقع أن حفول القرآن بصور الالتفات قد جعل تناولها على جهة الاستقصاء أمرا فوق طاقة هذا البحث، ولعل فى الملحق الذى حاولنا فيه ـ ما وسعنا الجهد ـ حصر هذه الصور ما يستنفر بحوثا أخرى فى هذا الميدان الخصب من ميادين البلاغة القرآنية.

أولا: الصيغ:

يتحقق الالتفات فى هذا المجال كلما تخالفت صيغتان (فى نسق واحد) من مادة معجمية واحدة، من ذلك مثلا: المخالفة بين صيغ الأفعال (الماضى. المضارع. الأمر)، أو بين صيغتى نوع واحد منها، أو بين صيغ الأسماء، أو بين صيغة من صيغ الاسم وأخرى من صيغ الفعل، أو ما إلى ذلك مما لا يتمثل فى اللغة الفنية عامة، وفى لغة القرآن الكريم خاصة إلا لمرامى وأسرار بيانية يفتقدها السياق لو لم تكن تلك المخالفة.

يقول صاحب المثل السائر فى دقة هذا اللون من ألوان الالتفات:

«اعلم أيها المتوشح لمعرفة البيان أن العدول من صيغة من الألفاظ إلى صيغة أخرى لا يكون إلا لنوع خصوصية اقتضت ذلك، وهو لا يتوخاه فى كلامه إلا العارف برموز الفصاحة والبلاغة الذى اطلع على أسرارهما، وفتش عن دفائنهما، ولا تجد ذلك فى كل كلام، فإنه من أشكل ضروب علم البيان، وأدقها فهما، وأغمضها طريقا»(١).

ونود ـ فى الصفحات التالية ـ أن نتوقف إزاء بعض الصور القرآنية كى نستجلى فى كل صورة منها بعض ما تحفل به فى سياقها من قيم وأسرار:.

(أ) بين صيغتى الفعل:

١ ـ (نزل. أنزل).

وذلك فى قوله عز وجل: ﴿**نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ**﴾ [**آل عمران**: ٣].

وقوله سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ**﴾ [**النساء**: ١٣٦].

فلقد جرى النسق فى الآيتين الكريمتين على استخدام صيغة الفعل الماضى (فعّل) بالتشديد فى وصف نزول القرآن على محمد ﷺ، ثم التحول عن هذه الصيغة إلى صيغة ماضوية أخرى (أفعل) فى وصف نزول التوراة والإنجيل على موسى وعيسى عليهما السلام.

لقد حاول كثير من المفسرين استكناه السر فى هذا التحول: فذهب أكثرهم إلى أن صيغة «فعّل» هى للمبالغة والتكثير، والقرآن الكريم إنما نزل نجما نجما على عشرين سنة، بخلاف الكتابين قبله، فقد نزل كل منهما جملة، ولما كان الأمر كذلك خولف

(١) المثل السائر/١٦٨ ـ ١٦٩.

بين صيغتى النزول، فعبر عن القرآن بصيغة «فعّل» لكثرة تنزيلاته، وعبر عن التوراة والإنجيل بصيغة «أفعل» الخالية من معنى المبالغة والتكثير(١).

وقد توقف أبو حيان فى قبول هذا الرأى، ورد عليه قائلا:

«إن التعدية بالتضعيف لا تدل على التكثير ولا التنجيم، وقد جاء فى القرآن: نزل وأنزل، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾ [النحل: ٤٤] ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ [النحل: ٨٩] فلو كان أحدهما يدل على التنجيم والآخر يدل على النزول دفعة واحدة لتناقض الإخبار وهو محال»(٢).

والحق أن الربط بين صيغة التنزيل والكيفية التى نزل بها القرآن دون غيره من الكتب السماوية هو مما يصعب التسليم به، لا لما لحظه أبو حيان من استخدام صيغة الإنزال فى وصف نزول القرآن فحسب، بل لأن فى القرآن آيات تدل صراحة على نقض هذا الربط من أساسه، فمن ذلك:

* قوله تبارك وتعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ [الفرقان: ٣٢] ـ إذ لو كان النزول جملة من خصائص الإنزال لا التنزيل لقيل: أنزل عليه القرآن جملة.

* وقوله عز وجل ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾ [الإسراء: ١٠٦] ـ فلو كان تنزيل القرآن يعنى نزوله منجما أو مفرقا لما ساغ عطف «ونزلناه» على «فرقناه» فى تلك الآية الكريمة؛ إذ العطف ـ كما هو مقرر ـ يقتضى التباين والمغايرة.

* وقوله سبحانه: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ﴾ [آل عمران: ٩٣] ـ إذا لو كان التنزيل مقصورا على النزول المفرق لما وردت إحدى صيغه مع «التوراة» التى نزلت جملة.

* وقوله جل شأنه: ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة: ٦٤] ـ حيث أسندت إحدى صيغ التنزيل إلى السورة، وقد قال السدى فى سبب نزول هذه الآية الكريمة: «قال بعض المنافقين: والله لوددت أنى قدمت فجلدت مائة، ولا ينزل فينا شىء يفضحنا»، وقال مجاهد: «كانوا يقولون القول بينهم ثم يقولون: عسى الله ألا يفشى علينا سرنا»(٣)، وسواء أكان هذا أم ذاك فإن فيه دليلا على أن

---

(١) انظر: الكشاف جـ١/ ١٧٤، ٧, ١٧٠، وتفسير أبى السعود جـ٢/ ٤، وتفسير البيضاوى جـ٢/ ٢، بصائر ذوى التمييز جـ٥/ ٤٠.

(٢) البحر المحيط جـ٢/ ٣٧٨.

(٣) انظر: أسباب النزول / ١٦٨.

المقصود بالسورة هنا هو آية أو آيات تنزل (دفعة واحدة) كي تفضح نية بذاتها، أو تفشى سرا بعينه فى دخائل هؤلاء الحاذرين من نزولها.

وإذا لم تكن صيغة التنزيل - بناء على ما تقدم - دالة على معنى التنجيم فعلام تدل إذن؟ وما سر العدول عنها - فى الآيتين - إلى صيغة الإنزال مع التوراة والإنجيل؟

إن الفرق بين صيغتى (نزل - أنزل) هو ما أشار إليه[1] المفسرون من أن الأولى - بما تنضوى عليه بنيتها من تضعيف - تفيد معنى المبالغة، غير أن المبالغة فيها لا تدل - كما لاحظوا - على تنجيم النزول أو كثرة التنزيلات، بل على تأكيد معنى النزول أى المبالغة فى إثبات وقوعه، أما الصيغة الثانية (أنزل) فإنها تدل على مجرد النزول دون مبالغة أو تأكيد فى إثباته.

ولتجلية هذا الفارق بين الصيغتين فى النسق القرآنى نود أن نقف وقفة متأنية نتأمل فيها موقع كل منهما فى صدر سورة آل عمران [١ - ٧] فنحن فى هذه الآيات نلاحظ:

* أن الصيغة الأولى قد وردت مرة واحدة مقترنة بالقرآن ﴿نزل عليك الكتاب﴾ أما الثانية فقد وردت ثلاث مرات: اقترنت فى أولاها بالتوراة والإنجيل ﴿وأنزل التوراة والإنجيل﴾، وفى الثانية بالفرقان ﴿وأنزل الفرقان﴾، وفى الثالثة بالكتاب ﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب﴾ - والقرآن هو المقصود بلفظة الفرقان على أرجح الآراء، وهو المقصود بلفظة الكتاب بلا خلاف.

* أن الصيغة الأولى قد وردت مسبوقة باسمين من أسماء الخالق عز وجل ﴿الحى القيوم﴾، ومشفوعة بدليل يدعم نسبة القرآن (المنزل) إليه سبحانه ﴿مصدقا لما بين يديه﴾، أما الصيغة الثانية فقد شفعت فى مواضعها الثلاثة ببيان أثر الإنزال - إيجابا أو سلبا - لدى البشر: فالتوراة والإنجيل «هدى» للناس، والفرقان براهين ساطعة وآيات بينات يعاقب الذين «كفروا» بها أشد العقاب، وفى الكتاب آيات متشابهات يسىء تأويلها من فى قلوبهم زيغ لإثارة «الفتنة» بين الناس، ويؤمن بها راجحو العقول من الراسخين فى العلم ﴿وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾.

لعلنا فى ضوء هاتين الملاحظتين نخطو خطوة أخرى فنقول: إن الإيمان بالكتب السماوية (وهو ما ترد الصيغتان لترسيخه فى وجدان المؤمن) يقوم على دعامتين هما: التسليم بحقيقة (الوحى) أى بأن السماء - لا الرسول ولا أى جهة أخرى - هى مصدر

(١) إلى هذا الفرق بين الصيغتين يشير ابن قتيبة حيث يقرر أن «المبالغة» مما تتميز به صيغة فعّل (بالتشديد) عن أفعل كما يبدو فى «أجدت وجوّدت، وأغلقت الأبواب وغلّقت، وأقفلت وقفّلت»، انظر أدب الكاتب. على هامش المثل السائر/ ٢٤٤ - ٢٤٥، وانظر: أسرار التكرار فى القرآن/ ١٩٤

هذه الكتب، والتسليم بأن (الموحَى به) فى أى كتاب منها هو طريق الهداية، وشريعة الحكم، ومنهاج سعادة الإنسان فى عاجل أمره وآجله:

ولما كان «الوحى» أمرا غيبيا قد تعوق التسليم به شبهات المكابرة ولجاجة الجدل، وكان «الموحى به» على العكس من ذلك أمرا محسوسا يقرع الأسماع وتردده الألسن ـ لما كان الأمر كذلك اختيرت أقوى الصيغتين لجانب الوحى (وهى نزّل: لاصطباغ دلالتها بمعنى المبالغة أو التأكيد كما مر)؛ وذلك تثبيتا لقلب الموحى إليه ﷺ والمؤمنين به من جهة، ودحضا لافتراءات المنكرين ولجاجة المعاندين من جهة أخرى؛ ولهذا السبب ـ والله أعلم ـ كادت تقتصر هذه الصيغة فى القرآن الكريم (إلا فى مرة واحدة) على نزول هذا الكتاب دون نزول غيره من الكتب السماوية، وذلك لأن كتابا من هذه الكتب لم يتعرض لمثل ما تعرض له القرآن من تكذيب وإنكار، ولأن نبيا من الأنبياء (الموحى إليهم) لم يتعرض لمثل ما تعرض له محمد ﷺ من طعن فى صدق تلقيه عن الله عز وجل:

أما الآية الوحيدة التى وردت فيها تلك الصيغة (المشددة) مع غير القرآن وهى قوله تبارك وتعالى: ﴿ **كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ** ﴾(1) [**آل عمران**: ٩٣] فإنها لا تعد استثناء مما نقرره الآن؛ إذ إن المقام الذى وردت فيه هو ذلك المقام الذى لاحظنا ملاءمة هذه الصيغة له، وإيثارها فيه فى القرآن الكريم، أعنى مقام إنكار (الوحى) واللجاجة فى تكذيبه؛ فلقد روى فى سبب نزولها أن اليهود أنكروا ما أخبر به القرآن عنهم فى قوله تعالى: ﴿ **فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً. وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيماً** ﴾ [**النساء**: ١٦٠، ١٦١].

وقوله: ﴿ **وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلاَّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ** ﴾ [**الأنعام**: ١٤٦].

فلقد ادعى اليهود كذبا وافتراء على الله أن هذا التحريم لم تنزل به التوراة، وإنما هو تحريم قديم من عهد نوح وإبراهيم ومن بعده من بنى إسرائيل.. فنزلت هذه الآية الكريمة كى تدحض افتراءهم، وتقرر أن كل هذه المحرمات كانت حلالا لمن قبلهم إلا ما حرمه منها إسرائيل (يعقوب عليه السلام) على نفسه، وأن تحريمها لم يبدأ إلا بنزول التوراة(2).

(1) على قراءة الفعل تنزل ـ لدى أكثر القراء ـ بفتح النون وتشديد الزاى. انظر: التيسير فى القراءات السبع/ ٧٥.

(2) انظر: أسباب النزول/ ٧٥ ـ ٧٦، الكشاف جـ١/ ٢٠٢، تفسير البيضاوى جـ٢/ ٣٠، تفسير أبى السعود جـ٢/ ٥٨ ـ ٥٩.

فالتعبير بالتنزيل لا بالإنزال فى الآية الكريمة هو - والله أعلم - لأن اليهود قد أنكروا جانبا من «الوحى» لا فى القرآن فحسب، بل فى التوراة أيضا، ومن ثم جاءت الآية الكريمة فى نهايتها بما يبهتهم، ويدفع إنكارهم الزائف، وافتراءهم الكاذب ﴿قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين﴾.

الفرق بين التنزيل والإنزال - إذن - هو كالفارق بين ما يدرك بالعقل وما يدرك بالحس، أو بين «الخبر» و «المشاهدة» فى قابلية الأول منهما للجدل والمكابرة بالنفى والإنكار، الأمر الذى يجعل إثباته والإقناع بحقيقة وجوده يقتضى قدرا من المبالغة والتأكيد لا يقتضى مثله الآخر، وهذا ما يتضح بجلاء فى استخدام كل من هاتين الصيغتين فى القرآن الكريم. فلنتأمل:

* تكاد تلتقى السياقات التى وردت فيها مادة (التنزيل) متعلقة بالقرآن حول محور دلالى واحد، هو إقرار حقيقة الوحى، ودحض الشبهات الكثيرة والافتراءات المتعددة التى أثارها الكفار والمشركون حول مصداقيته، فلقد طعنوا - من جهة - فى حقيقة الوحى ﴿**قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ**﴾ [**الملك**: ٩] ومن ثم جاء القرآن بما يؤكد هذه الحقيقة ويدعمها - بمادة التنزيل - فى كثير من الآيات من بينها ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ [**الحجر**: ٩] ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلًا**﴾ [**الإنسان**: ٢٣] ﴿**تَنزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [**السجدة**: ٢] ﴿**تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ**﴾ [**الزمر**: ١] ﴿**تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ**﴾ [**الأحقاف**: ٢] ﴿**تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ**﴾[**غافر**: ٢] - وشككوا - من جهة أخرى - فى ملك الوحى وأمينه (جبريل عليه السلام) - فجاء القرآن - بمادة التنزيل أيضا - بما يجتث هذا الشك من أساسه: ﴿**قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾ [**البقرة**: ٩٧]﴿**قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ [**النحل**: ١٠٢].

وكذبوا الموحى إليه ﷺ - من جهة ثالثة - فى دعوى الوحى وصدق البلاغ عن الله زاعمين افتراء وبهتانا أن ما ينطق به من آيات بينات هو ضرب من ضروب السحر، أو من وسوسات الشياطين، أو من تخليط العقل والجنون، فنزل البيان القرآنى بما يدحض هذا التكذيب، ويقوض تلك الافتراءات، مستخدما مادة التنزيل حينا، ومادة التنزّل (وهى فى باب التوكيد أدخل) حينا آخر، وذلك فى مثل قوله عز وجل: ﴿**وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ**﴾ [**الأنعام**: ٧] ﴿**وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ. وَمَا يَنبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ**﴾ [**الشعراء**: ٢١٠، ٢١١]

﴿ هلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ . تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴾ [الشعراء: ٢٢١، ٢٢٢] ﴿ وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ. لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلائِكَةِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ مَا نُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذًا مُّنظَرِينَ ﴾ [الحجر: ٦ - ٨] وقد قام القرآن فى آيات كثيرة منه (استخدمت فيها مادة التنزيل) بتعرية تلك الدعاوى الكاذبة حول الوحى، والكشف عن جذورها النفسية الخبيثة فى دخائل هؤلاء الضالين من حسد للموحى إليه ﷺ، أو بغض مطلق للوحى بصرف النظر عن متلقيه أو ما إلى ذلك: ﴿ وَقَالُوا لَوْلا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴾ [الزخرف: ٣١] ﴿ بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ [البقرة: ٩٠] ﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الأَعْجَمِينَ . فَقَرَأَهُ عَلَيْهِم مَّا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ ﴾ [الشعراء: ١٩٨، ١٩٩].

* . . إذا كان «الوحى» قد استأثر بمادة التنزيل فإن «الموحى به» قد استأثر بمادة الإنزال، وإذا كانت دلالة هذه المادة الأخيرة تخلو - كما أسلفنا - من معنى المبالغة أو التأكيد فذلك - والله أعلم - لأن الموحى به ليس كالوحى أمرا غيبيا يستطاع نفيه، أو الجدل حول حقيقة وجوده؛ إذ هو تلكم الآيات البينات التى (يتلوها) المرسلون صلوات الله وسلامه عليهم، فترددها الألسنة، وتتلقفها الأسماع: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [العنكبوت: ٥١] ﴿ قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الأحقاف: ٣٠] وهو - أيضا - ما أمر الخالق عز وجل رسوله بتبليغه و(إعلانه) على الناس، وتوعد من يحاول كتمانه أو إخفاءه منهم بأشد العقاب: ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾ [المائدة: ٦٧] ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ وَلا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ١٧٤].

وهو - كذلك - تلك المبادئ والقوانين السماوية التى دُعى الناس فى كل الأديان إلى (اتباعها)، وأنذروا بأشد العقاب وسوء المصير إن لم يتخذوها منهج حياة، ودستور سلوك: ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ

مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [البقرة: ٢١٣] ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤] ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٤٧] ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٤٩].

وليس فى وسعنا فى هذا المقام أن نستقصى المواطن القرآنية التى وردت فيها مادة الإنزال مقترنة بالكتب السماوية، غير أنه لا يفوتنا أن نلاحظ أن هذه المواطن ـ على كثرتها ـ تخلو كلها من مفردات: الشياطين ـ السحر ـ الجنون ـ جبريل . . تلك التى تواردت معها مادة التنزيل، وهى ملاحظة تدعم ما نحن بصدد إثباته من أن الفارق بين صيغتى «نزل» و«أنزل» هو أن الأولى تفيد تأكيد ذلك الأمر الغيبى الذى حاول المكابرون ـ عبثا ـ إنكار حقيقته وهو (الوحى القرآنى) أما الثانية فهى تعنى الجانب الواقعى المحسوس من الوحى (الموحى به) فى الكتب السماوية عامة.

يتجلى هذا الفارق بوضوح فى قوله عز وجل:

﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأَوْلَى لَهُمْ ﴾ [محمد: ٢٠] فلقد أسندت كل من الصيغتين فى الآية الكريمة إلى لفظ «سورة» إلا أن الأولى «نزّل» قد جاءت مقترنة بلولا الدالة على معنى التمنى، أما الثانية «أنزل» فقد اقترنت بالأداة (إذا) المفيدة لمعنى التحقيق، ومغزى ذلك أن السورة المقترنة بالتنزيل هى التى لا تزال رهن (الغيب)، والتى يتشوف المؤمنون إلى تنزل الوحى بها، ويجاريهم المنافقون فى التشوف إليها، أما السورة المقترنة بالإنزال فهى تلك التى تتحول بها الأمنية إلى (واقع) حقيقى متجسد فى آية أو آيات بعينها تدعو إلى الجهاد «وذكر فيها القتال» والتى يفتضح بها زيف النفاق، ويبدو عيانا ما تنطوى عليه نفوس المتخلفين به من جبن وهلع.

٢ ـ (نبّأ ـ أنبأ):

وذلك فى قوله عز وجل:

﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ ﴾ [التحريم: ٣].

فنحن نرى فى نسق الآية الكريمة التفاتين: أولهما (نبأ ←أنبأ) والثانى (أنبأ ← نبأ) أى أن صيغة «أنبأ» تؤدى وظيفة الملتفت إليه فى الأول والملتفت عنه فى الثانى، أو هى - حسب اصطلح ريفاتير مسلك أسلوبى يبتدئ سياقا جديدا - فما هو سر التحول إليها ثم التحول عنها فى الآية الكريمة إذن؟

بداية نود أن نشير إلى أن الفارق بين نبّأ وأنبأ هو بعينه ما لحظه المفسرون واللغويون - كما رأينا منذ قليل - من أن صيغة فعّل (بالتشديد) تتميز دون صيغة «أفعل» بإفادة معنى المبالغة والتأكيد، وهذا ما يقرره الراغب الأصفهانى حيث يقول: إن نبأته أبلغ من أنباته مستدلا على ذلك بالآية الكريمة حيث لم يقل عز وجل على لسان نبيه ﷺ: أنبأنى، بل عدل إلى «نبأ» الذى هو أبلغ، تنبيها على تحقيقه وكونه من قبل الله عز وجل(١).

لقد سيقت الآية الكريمة لبيان سماحة مسلكه - صلوات الله وسلامه عليه - فى عتاب إحدى أزواجه على إفشائها(٢) سرا كان قد استكتمها إياه، إذ إنه بعد علمه - بطريق الوحى - بحقيقة ما حدث من تلك الزوج تفصيلا لم يظهر علمه إلا بجانب منه إذ «عرف بعضه وأعرض عن بعض»(٣) - غير أنها - رضوان الله عليها - لم تدرك ذلك فى بدء عتابها على هذا الإفشاء، وهذا ما يوحى به الالتفات الأول فى الآية (نبأها به ← أنبأك)، فإذا كانت الصيغة الأولى (المشددة) تدل على علمه اليقينى - عليه السلام - بما أعلنه عتابا، وما أخفاه سماحة وترفقا فإن الصيغة الثانية تدل على أن تفكيرها آنذاك كان محصورا فى هذا الجانب المعلن الذى تساءلت عمن يكون (من البشر الذين لا يتجاوز علمهم ظواهر الأمور) وراء إنبائه به؟ ومن ثم كان فى العودة إلى الصيغة المشددة مرة أخرى على لسانه ﷺ (وهى الالتفات الثانى: أنبأك ← نبأنى) لفتا لها إلى ما غفلت عن إدراكه - رضى الله عنها - فى بداية العتاب.

ولعلنا نلاحظ أن المفعول الثانى المذكور بعد الصيغة الأولى فى الالتفات الأخير «أنبأك هذا» قد حذف من الصيغة الثانية «نبأنى»، وفى هذا الحذف ما يدعم دلالة

---

(١) المفردات/ ٤٨١، ويلاحظ أن الراغب فى استدلاله بالآية الكريمة لم يشر إلا إلى الالتفات الثانى (أنبأ - نبأ) مع أن الفارق الذى نبه إليه بين الصيغتين هو - فيما نرى - سر الالتفات الأول (نبأ - أنبأ) أيضا.

(٢) ذكر فى سبب نزول هذه الآية أن الزوج هى حفصة وأن الحديث الذى أسر إليها به هو تحريمه لمارية وبشارته لها - أى حفصة - بأن أبا بكر وعمر يملكان أمر أمته بعده، وقد أعرضت الآية الكريمة عن تحديد هذا وذاك؛ لأن العبرة فيها لاتتعلق بهما بل بالحادثة ذاتها أى بالإفشاء وعتاب الرسول ﷺ : انظر: الكشاف جـ٤/ ١٣٣، أسباب النزول/ ٢٩١.

(٣) ولهذا - والله أعلم بمراده - كان إيثار «نبأها به» دون نبأها إياه، إذ فى إدخال الباء (وهى للإلصاق) على الضمير العائد على الحديث ما يشعر بأنه ﷺ قد ألمح إلى الإفشاء دون توغل فى جزئياته أو تفصيلاته كلها.

العدول عن الأولى إلى الثانية، إذ هو يدل على أن ما «نبّأه» به المولى تبارك وتعالى فى هذا الموقف تتسع دائرته وتتجاوز (هذا) الذى سألته زوجه عمن «أنبأه» به.

٣ ـ (اسطاع ـ استطاع):

وذلك فى الوصف القرآنى للسد الذى أقامه ذو القرنين لقوم استغاثوا به من ظلم «يأجوج ومأجوج»، ذلك السد الذى كان على قدر هائل من العلو بحيث عجز هؤلاء الظالمون عن تسوّره، ومن الثخانة والصلابة بحيث عجزوا عن أن يفتحوا فيه ثغرة ينفذون من خلالها، وذلك فى قوله سبحانه: ﴿**فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا**﴾ [**الكهف**: ٩٧].

لقد قيل فى توجيه تلك المخالفة: إن الصيغتين هما بمعنى واحد، وإن حذف تاء الافتعال من أولاهما إنما هو للتخفيف، لأن التاء قريبة المخرج من الطاء(١).

وقيل أيضا: إن الصيغة الثانية «تعدت إلى اسم وهو قوله نقبا، فخفف متعلقها فاحتملت أن يتم لفظها، فأما الأولى فإنها تعلق مكان مفعولها بأنْ والفعل بعدها، وهى أربعة أشياء. أن والفعل والفاعل والمفعول الذى هو الهاء فثقل لفظ استطاعوا وكان يجوز تخفيفه حيث لا يقارنه ما يزيده ثقلا فلما اجتمع الثقيلان، واحتملت الأولى التخفيف ألزم الأول دون الثانى الذى خف متعلقه واحتمل»(٢).

وقيل كذلك: «لا شك أن الظهور عليه أيسر من النقب، والنقب أشق عليهم وأثقل، فجىء بالفعل خفيفا مع الأخف، وجىء به مستوفى مع الأثقل، فتناسب، ولو قدر بالعكس لما تناسب»(٣).

والواقع أن النفس لا تستريح لتلك الآراء التى ترددت فى كثير من كتب التفسير واللغة، فالقول بتوحد المعنى أو تطابق الدلالة بين صيغتين مختلفتين ـ أيا كانت طبيعة هذا الاختلاف ـ إنما ينضوى على غير قليل من التحيف لأسرار اللغة الفنية فضلا عن أن تكون هذه اللغة لغة البيان القرآنى المعجز، أما القول بأن التخفيف هو غاية هذه المخالفة فهو ما يصعب التسليم به، إذا لو كان الأمر كذلك لكان فى تكرار الصيغة الأولى (اسطاعوا) دون عدول عنها إلى الثانية ما يحقق هذه الغاية على نحو أمثل!!

إن الذى نطمئن إليه ـ والله أعلم ـ هو أن الصيغتين وإن تواردتا على معنى واحد

---

(١) انظر: الكشاف جـ٢/ ٤٠٢، التفسير الكبير جـ١/ ١٧٣، تفسير البيضاوى جـ٣/ ٢٣٦، تفسير أبى السعود جـ٥/ ٢٤٦، وكذا: القاموس المحيط مادة: ط. و. ع.

(٢) درة التنزيل/ ٢٨٥.

(٣) ملاك التأويل جـ٢/ ٦٥٥.

فإن لكل منهما ظـلالها وإيحاءاتها الخاصة فى أدائه، وهذا هو سر إيـثار كل منهما فى موقعها من نسق الآية، فكل منهما فى سياق النفى يعنى العجز، غير أن العجز فى «وما استطاعـوا» هو العجز عن الشىء بـعد التعلق به، وتكـلف محاولته، وبذل الـجهد فى سبيل تحـقيقه، أما العـجز فى «ما اسطاعوا» فهـو العجز الموئس الذى يـئد فى النفس بواعث الأمل فى الحصول على المراد، ويصرفـها كلية عن التعلق به، أو بذل أى جهد فى سبيل تحقيقه.

لقد وردت صيغة الاستطاعة مثبتة ومنفية فى كثير من المواطن فى القرآن الكريم، فدلت فى إثباتها على الدعوة إلى بذل الجـهد، ومحاولة استنفاد الطاقة: ﴿ **فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنفِقُوا خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [**التغابن**: ١٦] ، ﴿ **وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ** ﴾ [**الأنفال**: ٦٠] ، ﴿ **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ** ﴾ [**آل عمران**: ٩٧] ـ ودلت فى نفيها على العجز بعد استفـراغ الجهد ونفـاد الوسائل: ﴿ **وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ** ﴾ [**النساء**: ١٢٩] ﴿ **وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا مُضِيًّا وَلَا يَرْجِعُونَ** ﴾ [**يس**: ٦٧].

أما الصيغة الأخرى (اسطاع) فلم ترد فى القرآن إلا فى موطنين (سنعرض لثانيهما بعد قليل) استخدمت فـى كليهما منفية كى تدل ـ فيما نرجح ـ علـى العجز عن تحقيق الأمر الذى مـا إن تتصوره النـفس، وتتعرف أبـعاده حتى تدرك أن مـساربها إليـه فوق الوسع[1].

---

(١) لقد ذكر الـراغب أن الاستطاعة هى «اسم للـمعانى التى يتمـكن بها الإنسان ممـا يريده من إحداث الفعل وهى أربعة أشياء: بنية مخصوصة للفاعل، وتصور للفعل، ومادة قابلة للتأثير، وآلة إن كان الفعل آليا .. ومتى وجد هـذه الأربعة فمستطـيع مطلقا، ومتى فقـدها فعاجز مطلـقا، ومتى وجد بعضـها دون بعض فمستطيع من وجـه عاجز من وجه، ولأن يوصف بالعجز أولى» المفردات/ ٣١٠. ولعلـنا نستطيع القول فى ضوء ما ذكره الراغب إن كلا من الصيغتين اللتين نحن بصددهما الآن تعنى ـ منفيةً ـ عجز الإنسان عن تحقيق ما لاتتوافر لديه كل شروط استطاعته، غير أنـه مع الأولى (ما اسطاع) يدرك منذ البداية فقدانه لهذه الشروط، ومن ثم تنعدم لديه المحاولة، أما مع الثانية (ما استـطاع) فإنه يتوهم توافرها لديه، ومن ثم تتجدد محاولاته وتتتابع جهوده، وتضيع كلها سدى قبل أن يسلم بهذا العجز.

لعلنا فى ضوء هذا الفارق نستطيع القول بأن إيثار (ما اسطاعوا) فى الآية الكريمة إلى جانب «يظهروه» يوحى بأن السد الذى أقامه ذو القرنين كان على درجة كبيرة من الملاسة والارتفاع أحس إزاءها أهل يأجوج ومأجوج باليأس، وتيقنوا منذ البداية من فقدانهم لوسائل تسوّره، وبالتالى فإن فى التحول عن هذه الصيغة إلى الصيغة الأخرى «ما استطاعوا» إلى جانب «نقبا» ما يشعر بأنهم قد حاولوا فعلا إحداث هذا النقب بكل ما أوتوه من قوة، وما تهيأ لهم ـ آنذاك ـ من وسائل، غير أن محاولاتهم فى النهاية قد ذهبت أدراج الرياح أمام ثخانة هذا السد وصلابته.

ولعلنا فى ضوء هذا الفارق أيضا نستطيع إدراك مغزى التحول عن مضارع الثانية إلى مضارع الأولى فى قوله عز وجل ـ فى السورة ذاتها ـ حكاية لمقولة العبد الصالح لموسى عليه السلام: ﴿**سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا**﴾ ثم قوله بعد ذلك: ﴿**ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا**﴾ [**الكهف**: ٧٨، ٨٢].

فكل من الصيغتين تدل فى نفيها على عجز موسى عليه السلام عن الصبر ـ الذى وَعد به من قبل ـ عن سؤال العبد الصالح كى يفسر له ما قام به من أحداث عجيبة (خرق السفينة ـ قتل الغلام ـ إقامة الجدار)، ولعل فى إيثار الصيغة الأولى قبل تأويل العبد الصالح لتلك الأحداث «سأنبئك بتأويل» وإيثار الثانية بعد هذا التأويل «ذلك تأويل..» ـ لعل فى ذلك ما يوضح الفارق بين الصيغتين:

لقد كان موسى عليه السلام يظن ـ قبل التأويل ـ أنه إزاء سلوك بشرى محض، فى إمكانه بطاقته البشرية أن يدرك مرماه، وفى استطاعته أن يصبر ـ إن لم يدرك ـ عن السؤال عنه، ومن ثم وعد بهذا الصبر قبل وقوع تلك الأحداث ﴿**قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا**﴾ [**الكهف**: ٦٩] ـ واعتذر بالنسيان بعد السؤال عن أولها ﴿**قَالَ لا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا**﴾ [**الكهف**: ٧٣].

وهو اعتذار لا يدل على أن الصبر كان فى استطاعته لولا النسيان فحسب، بل يدل كذلك على وعد واثق من تحقيق هذه الاستطاعة فيما سيلى هذا الحدث الأول من أحداث.

أما بعد تأويل تلك الأحداث، وبعد أن بين العبد الصالح الحكمة الإلّهية الباعثة على كل منها ﴿وما فعلته عن أمرى﴾ فقد أيقن موسى عليه السلام أنه بطاقته البشرية كان عاجزا تماما عن استكناه تلك الحكم، ومن هنا كان العدول عن صيغة لم تستطع التى تعنى (عجز المحاولة) عند تعلقه عليه السلام بظواهر تلك الأحداث إلى صيغة لم تسطع التى تعنى (عجز التسليم) عند اطلاعه على ما يكمن خلف تلك الظواهر من خفايا وأسرار.

٤ ـ (نجّى ـ أنجى):

يتجلى ذلك على سبيل المثال فى قوله سبحانه فى سياق تذكير بنى إسرائيل بنعمه ـ عز وجل ـ عليهم:

﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُم بَلاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٤٩] ثم قوله فى الآية التالية لتلك الآية مباشرة (مع التحول عن نجّى إلى أنجى).

﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٠]

والمعنى الذى تؤديه كل من «نجى ـ أنجى» واحد وهو تخليص الإنسان مما يهدده من أخطار، ولكن يبقى بعد ذلك أن لكل منهما خصوصيتها فى تأدية هذا المعنى، وقد سبق أن أشرنا إلى أن الفارق بين فعّل (بتشديد العين) وأفعل هو أن الأولى منهما تتفرد دون الثانية بالدلالة على تكثير المعنى وتأكيده والمبالغة فى إثباته، وهنا نشير إلى أن هذا الفارق بعينه هو سر العدول عن نجى إلى أنجى فى الآيتين السابقتين، وهو كذلك ـ والله أعلم ـ سر إيثار إحداهما دون الأخرى فى السياقات التى وردت فيها فى البيان القرآنى الخالد:

فنحن نلحظ فى الآيتين أن التخليص المدلول عليه بفعل التنجية (نجّى) ـ فى الآية الأولى ـ كان من شرور آل فرعون التى تعددت فشملت بنى إسرائيل فى ذواتهم تعذيبا، وفى أبنائهم تذبيحا، وفى نسائهم استحياء، أما التخليص بفعل الإنجاء ـ فى الآية الثانية ـ فقد كان فقط من خطر الغرق الذى كانت به نهاية هؤلاء الظالمين(١).

وبملحظ من هذا الفارق الدلالى بين الصيغتين ـ والله أعلم ـ كان التحول والالتفات عن كل منهما إلى الأخرى فى قوله عز وجل:

﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٦٣، ٦٤].

---

(١) من الجدير بالإشارة إليه أن هذا الفارق الذى نلحظه بين هاتين الصيغتين لايتنافى مع ورود المخففة منهما فى قوله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَنجَيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقَتِّلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُم بَلاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [الأعراف: ١٤١] وقوله سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنجَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُم بَلاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [إبراهيم: ٦] ذلك أنه على الرغم من تشابه كلتا الآيتين تشابها بينا مع الآية الأولى من آيتى البقرة السابقتين فإن بين سياق كل منهما وسياق تلك الآية اختلافات وفروقا يتجلى فى ضوئها السر فى إيثار الصيغة المشددة (لدلالتها على التكثير) فى سورة البقرة، وإيثار المخففة (لتجردها من تلك الدلالة) فى السورتين الأخريين ـ انظر: ملاك التأويل جـ١/ ٥٤ ـ ٥٥، أسرار التكرار فى القرآن/ ٢٧، بصائر ذوى التمييز جـ١/ ١٤٢.

ففى الآيتين الكريمتين عدول عن الصيغة المشددة المفيدة لمعنى المبالغة والتكثير فى «ينجّيكم» إلى الصيغة المخففة فى «أنجانا»، ثم عدول عن هذه بالعودة إلى الأولى فى «ينجّيكم»، وهو عدول يجسد فداحة المسلك لدى ذلك الإنسان الذى لم يخامر الإيمان قلبه، والذى لا ترتفع كفاه إلى السماء إلا إذا عصفت به إحدى عواصف الأرض، فهو ما أمن سربه فى غفلة، وما صفت مشاربه فى سبات، أما إذا ألمت به إحدى كرب الحياة فإنها توقظه من سباته، وتصبح هى همّه المقيم المقعد، واستغرق الدعاء إلى الله بسببها سره وعلانيته، فإذا ما انكشفت كربته عاد إلى ما كان سادرا فيه قبلها منَ لهو وجحود، غافلا عن أن الله الذى أنجاه - حين دعاه - من هم تلك الكربة هو المنجى له - دائما - من كل هم، فالبون شاسع بين عموم رحمة الخالق وخصوص دعاء المخلوق، أو لنقل بين عموم التنجية التى ينعم بها - سبحانه - على عباده، وشمولها سائر ما ينزل بهم من محن ﴿ينجيكم من ظلمات البر والبحر﴾ ﴿ينجيكم من كل كرب﴾ وخصوص الإنجاء الذى تتعلق به آمال كل منهم عندما تلم به واحدة بخصوصها من تلك المحن ﴿لئن أنجانا من هذه﴾.

وعلى هذا الأساس - والله أعلم - تكررت الصيغة المخففة (دون عدول إلى الأخرى) فى قوله تبارك وتعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ. فَلَمَّا أَنجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰ أَنفُسِكُم مَّتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ [**يونس**: ٢٢، ٢٣]؛ وذلك لأنها تعلقت فى المرتين بمحنة إشراف هؤلاء الباغين فى الأرض على الغرق، وهى ما تحددت فى صدر الآية الأولى بقوله سبحانه: ﴿هو الذى يسيركم فى البر والبحر حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين..﴾ فهى محنة واحدة دعوا الله مخلصين من أجل إنجائهم منها فحسب (لئن أنجيتنا من هذه) فلما أنجاهم منها نكصوا عما وعدوا به، ورجعوا إلى ما كانوا عليه قبلها من بغى وضلال.

و بملحظ من هذا الفارق بين الصيغتين كذلك ورد العدول فى قوله عز وجل:

﴿**ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَٰلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنجِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [**يونس**: ١٠٣] وفى قوله سبحانه عن ذى النون عليه السلام: ﴿**فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَٰلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [**الأنبياء**: ٨٨].

فعلى أساس هذا الفارق ـ والله أعلم ـ كان التحول عن الصيغة المشددة إلى المخففة فى الآيتين، فكل منهما تفيد معية الله عز وجل للمؤمنين به فى كل زمان ومكان، وتكفله بتخليصهم من كل ما يتهددهم من أخطار، غير أن فى إيثار الصيغة المشددة مع الرسل والمؤمنين من معاصريهم ما يضفى فضل تأكيد على تحقق ذلك لهم، مصداقا لقوله تبارك وتعالى:

﴿ **إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الأَشْهَادُ** ﴾ [**غافر**: ٥١] وعلى ذلك فإن فى إيثار تلك الصيغة مع هؤلاء تطمينا لقلوب الدعاة فى كل العصور وتثبيتا لهم فى مواجهة ما يعانون ـ فى سبيل الدعوة ـ من عنت المتعنتين، وكيد الكائدين.

وإذا كان هذا الفارق يتجلى ـ كما رأينا ـ فى العدول بين هاتين الصيغتين، وفى تكرار إحداهما دون عدول فإنه يتجلى كذلك عندما ترد إحداهما بديلا للأخرى عند تكرار سياقها فى موضع آخر:

لنتأمل على سبيل المثال قوله عز وجل فى قصة نوح عليه السلام:

﴿ **فَكَذَّبُوهُ فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ** ﴾ [**الأعراف**: ٦٤] ثم قوله فى هذا المعنى عند تكرار القصة فى موطن آخر:

﴿ **فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَمَن مَّعَهُ فِي الْفُلْكِ وَجَعَلْنَاهُمْ خَلائِفَ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنذَرِينَ** ﴾ [**يونس**: ٧٣]

لقد قيل فى توجيه هذه المغايرة: إن الصيغة المخففة هى الأصل، إذ إن أفعلت فى باب النقل أصل لفعّلت، والتعدية بالهمزة قياسية، أما التعدية بالتضعيف فهى وقف على السماع، ولهذا أكثر ما جاء فى القرآن جاء على «أنجينا» ـ ولهذا كله أوثرت هذه الصيغة فى آية الأعراف وأوثرت الأخرى «نجّينا» فى آية يونس، حتى ترد الصيغة القياسية والأصل والأكثر فى سورة الأعراف السابقة على سورة يونس فى ترتيب المصحف(١).

والواقع أن هذا التوجيه مما يصعب قبوله أو الاعتداد به، فنحن نسلم بأن ثمة حكمًا وأسرارًا فى ترتيب السور القرآنية فى نسق المصحف، وفى ترتيب الآيات فى نسق السورة، ولكننا لا نسلم بأن هذه الحكم والأسرار تتمثل أو تنحصر ـ كما يبدو فى هذا التوجيه ـ فى مراعاة تلك الفروض التجريدية التى أثقلت كاهل علمى النحو والصرف فى تراثنا العربى، وإلا فأى سر أو مغزى دلالى يمكن أن نستوحيه من اختيار

---

(١) انظر: درة التنزيل/ ١٥٤، ملاك التأويل: جـ١/ ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

الصيغة المخففة أو الأصل (أنجى) فى أسبق السورتين فى ترتيب المصحف؟ هذا إذا سلمنا جدلا بأن هذه الصيغة هى حقا أصل للصيغة المشددة!!

إن الذى نرجحه فى تفسير تلك المخالفة هو - والله أعلم - ما ذهب إليه تاج القراء الكرمانى حيث يقول فى هذا الصدد:

« . . أنجينا ونجينا للتعدى، لكن التشديد يدل على الكثرة والمبالغة، فكان فى يونس (ومن معه) ولفظ «من» يقع على كثرة مما يقع عليه الذين؛ لأن «من» يصلح للواحد والتثنية والجمع والمذكر والمؤنث بخلاف الذين فإنه لجمع المذكر فحسب، فكان التشديد مع «من» أليق»[1].

ففى اقتران الصيغة المخففة بالذين فى آية الأعراف، واقتران المشددة بمَن فى آية يونس ما يدل - كما يصرح الكرمانى - على أن الأخيرة منهما تنفرد بالدلالة على المبالغة فى معنى النجاة، وإفادة شموله لكل «من» آمن بنوح عليه السلام، بل لعل فى إيثار «من» فى آية يونس ما يدل - فوق ما لحظه الكرمانى - على أن فعل التنجية لا يشمل المفرد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث من المؤمنين فحسب، بل يشمل معهم - على سبيل التغليب[2] - كل ما حمله سيدنا نوح عليه السلام على ظهر سفينته من أنواع الحيوانات والطيور التى كانت مع الناجين من البشر نواة لحياة بدأت مسيرتها من جديد، ولهذا - والله أعلم - جاء قوله سبحانه ﴿وجعلناهم خلائف﴾ فى آية يونس دون آية الأعراف.

كما يتجلى هذا الفارق أيضا فى قوله سبحانه مخبرا عن سيدنا لوط عليه السلام بصيغة «أنجى»: ﴿ **فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ** ﴾ [**الأعراف**: ٨٣] ومثله قوله: ﴿ **فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ** ﴾ [**النمل**: ٥٧] ثم قوله فى ذلك المعنى أيضا بصيغة «نجّى»: ﴿ **وَإِنَّ لُوطًا لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ . إِذْ نَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ** ﴾ [**الصافات**: ١٣٣ - ١٣٤] إذ فى ضوء تأمل هذه الآيات يمكن القول بأن الصيغة المخففة فى آيتى الأعراف والنمل

---

(١) أسرار التكرار فى القرآن/ ٨٤، وانظر: بصائر ذوى التمييز جـ١/ ٢١٢. ولعل الكرمانى حين أشار إلى ملاءمة «مَن» للصيغة المشدد فى آية يونس لم يكن يعنى أن هذا أمر مطرد فى القرآن الكريم، وذلك لأنها قد وردت فى غير هذا الموضع مقترنة بالصيغة المخففة، كما فى قوله سبحانه: ﴿وأنجينا موسى ومن معه أجمعين﴾ [الشعراء: ٦٥] وقوله: ﴿ثم صدقناهم الوعد فأنجينا ومن نشاء . . ﴾ [الأنبياء:٩]

(٢) الأصل فى «مَن» أن تكون للعاقل، ولكنها قد تطلق على ما لايعقل على سبيل التغليب، وذلك كما فى قوله تبارك وتعالى ﴿والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على أربع . . ﴾ [النور: ٤٥] وقد ذكر بعض المفسرين فى توجيه ذلك: أن «من» قد عبر بها فى تلك الآية عما لايعقل لاختلاطه فيها مع من يعقل على سبيل التغليب - انظر: البرهان فى علوم القرآن جـ٤/ ٤١٢ - ٤١٣ - ومعلوم أن اختلاط غير العقلاء بالعقلاء قد تحقق فى سفينة نوح عليه السلام.

تدل على تخليصه عليه السلام والمؤمنين من أهله، أما الصيغة المشددة فى الصافات فإنها تدل على تأكد هذا التخليص[1] وشموله لكل هؤلاء المؤمنين بلا استثناء، ولعل مما يدعم هذا الفارق بين الصيغتين أن آيتى الأعراف والنمل قد وردتا خاليتين تماما من أى أداة من أدوات التوكيد، أما آيتا الصافات فقد تضمنتا ما يدعم دلالة الصيغة التى أوثرت فيهما على التأكيد والشمول (إن ـ اللام ـ أجمعين).

(ب) بين صيغتى الاسم:

١ ـ (ضلال ـ ضلالة):

وذلك فى قوله عز وجل فى الإخبار عن قوم نوح وتكذيبهم له عليه السلام:

﴿قَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ. قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [**الأعراف**: ٦٠، ٦١]

فلقد كان مقتضى السياق أن ينفى نوح عليه السلام تهمة الضلال عن نفسه بصيغة المصدر «ضلال» التى وردت بها تلك التهمة على لسان قومه، ولكنه عدل عن تلك الصيغة إلى صيغة اسم المرة «ضلالة» مبالغة فى النفى؛ وذلك لأن المصدر يدل على القليل والكثير، أما اسم المرة فلا يدل إلا على الفعلة الواحدة، ونفى الأدنى أو الأقل أبلغ من نفى الأكثر[2].

لقد جاء الاتهام بالضلال على لسان الملأ مؤكّدا مبالغا فيه عن طريق التعبير بفعل الرؤية ـ المفيد لمعنى التثبت واليقين ـ وتأكيده بإن واللام، ثم تعديته بحرف الجر «فى» المفيد لمعنى الإحاطة والظرفية، وقد اقتضى ذلك أن يسلك نفى هذا الاتهام ـ على لسان

---

(١) قد يقال: إذا كانت الصيغة المشددة تتميز بالدلالة على تأكيد معنى النجاه فلماذا أوثرت فى قوله عز وجل مخاطبا فرعون عند إغراقه: ﴿فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية..﴾ ـ يونس: ٩٢.

والواقع أنه ينبغى أن نلاحظ أمرين:

١ ـ أن دلالة هذه الصيغة على عدم نجاة فرعون من الغرق قد ترتبت على تقييدها بالجار والمجرور المتعلقين بها «ببدنك» وهذا يدل على أنها ـ مطلقة ـ تعنى تأكد النجاة وشمولها للروح والبدن معا.

٢ ـ أن السياق الذى وردت فيه الآية مفعم بالتهكم والسخرية بفرعون الذى لم يتفوّه بكلمة التوحيد إلا عندما أحدق به خطر الغرق ﴿...آمنت بالذى آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين﴾ [يونس: ٩٠] ثم كان إيثار تلك الصيغة الدالة فى أصلها على تأكد النجاة مؤديا دوره فى هذا السياق، فعن طريقها تبرز المفارقة بين النجاة التى تمناها والنجاة التى استحقها، فكأن الحق تبارك وتعالى يعلن له: إن النجاة التى تتمناها (وهى التنجية بالروح والبدن) هى التى ظفر بها بنو إسرائيل والتى تكافئ ما هم عليه من إيمان حقيقى، أما أنت فقد جاء إيمانك ـ الآن ـ شكلا بلا مضمون، وقولا بلا عقيدة، ومن ثم كانت تنجيتك ـ فحسب ـ جثة بلا روح، وبدنا بلا حياة!!.

(٢) انظر: الكشاف جـ٢/ ٦٧، التفسير الكبير جـ١٤/ ١٥٧، المثل السائر/ ١٧٦، البحر المحيط جـ٤/ ٣٢١، البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ٤٠٣.

نوح عليه السلام ـ مسلكا آكد وأبلغ من إثباته، فكان الالتفات عن صيغة المصدر إلى اسم المرة، وإيقاعها (وهى نكرة) فى سياق النفى، ثم إيثار حرف الجر «الباء» حتى ينفى على نحو قاطع أن يكون قد علق به أدنى قدر مما يسمى ضلالة(١).

٢ ـ الحياة ـ الحيوان

وذلك فى قول الحق تبارك وتعالى:

﴿ وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ [العنكبوت: ٦٤].

فالحياة والحيوان بمعنى واحد؛ إذ إن كلا منهما هى مصدر للفعل «حىَّ»، غير أن فى الثانية من المبالغة فى أداء هذا المعنى ما ليس فى الأولى، ومرد ذلك ـ كما يقرر بعض المفسرين ـ هو «ما فى بناء فَعَلان ـ بفتح العين ـ من معنى الحركة والاضطراب كالنزوان والنغصان واللهبان وما أشبه ذلك، والحياة حركة كما أن الموت سكون؛ فمجيئه على بناء دال على معنى الحركة مبالغة فى معنى الحياة، ولذلك اختيرت على الحياة فى هذا الموضع المقتضى للمبالغة»(٢).

وقد بين الفخر الرازى وجه الملاءمة بين صيغة الحيوان والحياة الأخروية فقال: «إن هذه الحياة لما كانت فيها الزيادة والنمو كما قال تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ [يونس: ٢٦] وكانت هى محل الإدراك التام الحق، كما قال تعالى: ﴿ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ ﴾ [الطارق: ٩] أطلق عليها الاسم المستعمل فى النامى المدرك»(٣).

فى التحول إلى صيغة الحيوان مع الدار الآخرة ـ إذن ـ مبالغة فى تحقق معنى الحياة فى تلك الدار، والإشعار بأنها هى الجديرة بأن تسمى حياة، وقد حفلت الآية الكريمة بما يدعم هذا التحول، ويعمق دلالته على سمو الحياة الأخروية بالقياس إلى الحياة الأولى فلنتأمل:

ـ بينما بولغ فى إثبات معانى اللهو واللعب للحياة الأولى بأسلوب القصر «ما ـ إلا» بولغ فى المقابل فى إثبات معنى الحياة للدار الآخرة بإن واللام وتعريف طرفى جملة الخبر «لهى الحيوان».

ـ بينما وردت صيغة الحياة مقيدة بالوصف «الدنيا» وردت صيغة الحيوان مطلقة بلا وصف، وذلك للإشعار بأن الحياة الأخروية فى تساميها أبعد من أن يحيط بها وصف.

(١) انظر: تفسير أبى السعود جـ٣/ ٢٣٥، تفسير المنار جـ ٨/ ٤٩٢.

(٢) الكشاف جـ٢/ ١٩٥، وانظر: تفسير أبى السعود جـ٢/ ٤٧.

(٣) التفسير الكبير جـ ١٣/ ٢٥/ ٩٣.

ـ بينما وقعت صيغة الحياة مبتدأ أخبر عنه باللهو واللعب، وقعت صيغة الحيوان في جملة الإخبار عن الدار الآخرة، فكأن هذه الدار ليست مجرد وعاء أو مسرح للحياة الأخروية بل إنها ذاتها حياة.

٣ ـ (أبناء ـ بنى):

وذلك فى قوله عز وجل:

﴿**وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ**﴾ [النور: ٣١] فلقد وردت صيغة جمع التكسير «أبناء» فى الآية الكريمة مضافة إلى ضمير المؤمنات وإلى بعولتهن، ثم عدل عنها إلى صيغة جمع المذكر السالم «بنى» عند الإضافة إلى الإخوان والأخوات.

لقد أجمع النحاة على أن الصيغة الأولى هى إحدى صيغ القلة فى جموع التكسير والتى تنحصر عندهم فى أوزان (أفعل ـ أفعال ـ أفعلة ـ فعلة)، أما صيغة جمع المذكر السالم فقد اختلفوا حول كونها للقليل أو للكثير، غير أن الذين ذهبوا إلى أنها للقليل نبهوا على أنها إذا اقترنت بأل الاستغراقية أو أضيفت إلى ما يفيد الكثرة (وقد تحقق ذلك بإضافة بنى إلى الإخوان والأخوات) فإنها ـ حينئذ ـ تدل على الكثير(١).

فالاختلاف بين الصيغتين هو كما يقرر النحاة اختلاف فى الماصدق، أى فى قلة الأفراد الذين تقع عليهم الصيغة الأولى بالقياس إلى من تقع عليهم الثانية، ولعل هذا ـ والله أعلم ـ هو سر العدول عن «أبناء» إلى «بنى» فى سياق الآية الكريمة؛ وذلك لأن من يباح للمرأة أن تبدى زينتها أمامهم من أبنائها أو أبناء زوجها هم ـ عادة ـ أقل ممن يباح لهم ذلك من أبناء إخوانها أو أخواتها، أو لأن كلا من علاقة الأمومة فى «أبنائهن» وعلاقة البعولة فى «أبناء بعولتهن» لا تتعدد أو تتنوع كما هو الشأن فى علاقة الأخوة فى ﴿بنى إخوانهن أو بنى أخواتهن﴾، وذلك فى ضوء ما هو معلوم من أن الإخوة والأخوات هم أعم من أن يكونوا أشقاء أو لأب أو لأم، وأن الأخوّة أعم من أن تكون أخوّة نسب أو أخوّة رضاع.

ولعلنا على أساس هذا الفارق بين الصيغتين نستطيع إدراك المغزى من تكرار أولاهما (أبناء) دون عدول عنها إلى الثانية فى قوله سبحانه:

---

(١) انظر: الإيضاح فى علل النحو/٢٢، شرح الأشمونى على الألفية جـ٤/ ١٢١.

﴿ لا جُناحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلا أَبْنَائِهِنَّ وَلا إِخْوَانِهِنَّ وَلا أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَلا أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِنَّ وَلا نِسَائِهِنَّ ... ﴾ [الأحزاب: ٥٥]

فلقد نزلت هذه الآية الكريمة فى حجاب[1] أزواج النبى ﷺ، ومن ثم فإن تكرار صيغة القلة «أبناء» دون تحول إلى صيغة جمع المذكر (المفيدة للتكثير) مع الإخوان والأخوات هو ـ والله أعلم بمراده ـ إشعار لهن رضوان الله عليهن بضرورة التقليل من الظهور أمام بعض هؤلاء المحارم، وإيذان بأن ملازمة الحجاب أولى بهن، ولعلها إحدى الخصوصيات التى اختصهن الله عز وجل بها تكريما لشأن نبيه صلوات الله وسلامه عليه. ولعل فى نفى الجناح فى صدر الآية «لا جناح عليهن» ما يؤيد ذلك، إذ إن انتفاء الجناح أو الإثم عن عمل أو سلوك مّا لا يتضمن الترغيب فى الإقبال عليه.

٤ ـ (شاكرا ـ كفورا):

وذلك فى قوله سبحانه:

﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ [الإنسان: ٣]

فقد استخدمت الآية الكريمة صيغة اسم الفاعل للدلالة على الشكر «شاكرا» ثم التفتت عنها إلى صيغة المبالغة عند التعبير عن الكفر «كفورا» وهو التفات يحقق غايتين فى آن واحد:

* التوازى[2] أو التوازن الإيقاعى بين الفواصل؛ فقبل هذه الآية وبعدها كانت الفواصل مبنية على روى الراء المتلوة بألف الإطلاق، والمردوفة بالمد الواوى أو اليائى (مذكورا ـ بصيرا ـ سعيرا)، ومن ثم كان التحول عن كافرا إلى كفورا؛ إذ إن الأولى تفتقد الردف الذى تتوازن به فاصلة الآية مع قريناتها فى السياق.

* المبالغة التى تتفرد بها الصيغة الثانية دون الأولى، والتى تجسد البون الشاسع بين إقبال الإنسان على الشكر وإقباله على الكفر، فهو لا يخطو خطوة فى طريق الشكر إلا وقد خطا فى طريق الكفران والجحود خطوات، ففى هذا العدول ـ إذن ـ تأكيد لذلك المعنى الذى سيقت آيات أخرى لتقريره فى طبيعة الإنسان من مثل قوله تبارك وتعالى:

﴿ ... وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ ﴾ [سبأ: ١٣]

وقوله سبحانه: ﴿ ... إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾ [إبراهيم: ٣٤]

وقد لمس البيضاوى نكتة دقيقة فى هذا التحول عن صيغة اسم الفاعل إلى صيغة المبالغة فى الآية ـ فهو يرى أن فى العدول عن: شاكرا إلى كفورا إشعارًا بأن

(١) انظر: أسباب النزول/ ٢٤١ ـ ٢٣٤.

(٢) انظر: الفاصلة فى القرآن/ ٢٣٣ ومابعدها، التصوير الفنى فى القرآن/ ١٠٤ ـ ١٠٥.

الإنسان - غالبا - لا يخلو عن كفران، وأنه عز وجل لواسع رحمته بعباده لا يؤاخذهم على قليل الكفران والجحود، بل على المبالغة أو التوغل فيه(١).

٥ - (مشتبه - متشابه):

وذلك فى قول الحق تبارك وتعالى:

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٩٩]

لقد ذهب كثير من المفسرين إلى أن هاتين الصيغتين هما بمعنى واحد، يقال: اشتبه الشيئان وتشابها كقولك: استويا وتساويا، ومن ثم فإن الفارق بينهما - كما يصرح بعضهم - لا يعد فارقا؛ إذ الافتعال والتفاعل متقاربان، أصولهما الشين والباء والهاء من قولك: أشبه هذا هذا إذا قاربه وماثله(٢).

وعلى هذا الأساس لم يكن هناك فارق - فى نظر هؤلاء المفسرين - بين ورود هاتين الصيغتين معا فى تلك الآية وورود ثانيتهما فحسب فى قوله عز وجل فى السورة نفسها:

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأنعام: ١٤١]

فكل من «مشتبها» فى الآية الأولى و«متشابها» فى الآية الثانية هو حال من الزيتون والرمان، والمعنى فيهما - كما يقرر المفسرون - واحد، وإن اختلف توجيهه من مفسر إلى آخر(٣).

---

(١) انظر: أنوار التنزيل، وأسرار التأويل جـ٥/ ١٦٤.

(٢) انظر: الكشاف جـ٢/ ٣١، التفسير الكبير جـ١٣/ ١١٦، غرائب القرآن / هامش الطبرى جـ٥/ ٢٠٢، ملاك التأويل جـ٢/ ٣٣٩، البحر المحيط جـ٤/ ١٩٤.

(٣) فلقد قيل: إن هذه الفواكه قد تكون متشابهة فى اللون والشكل مع اختلافها فى الطعم واللذة أو العكس، وقيل: إن أكثر الفواكه يكون مافيها من القشر والعجم متشابها فى الطعم والخاصية، وأما ما فيها من اللحم والرطوبة فإنه يكون مختلفا فى الطعم، وقيل كذلك: بعضها متشابه وبعضها غير متشابه فى الهيئة والمقدار واللون والطعم وغير ذلك، وقال قتادة: أوراق الشجر تكون قريبة من التشابه، أما ثمارها فتكون مختلفة، وقيل: المراد ما بين الرمان من التشابه فى الشجر والثمر مع التفاوت فى الطعم من حلو وحامض ومزّ، وفى لون الحب من أحمر قانئ أو فقاعى أو أبيض ناصع أو زهر مشرب بالحمرة.. إلخ. انظر: الطبرى جـ٥/ ١٩٥، التفسير الكبير جـ١٣/ ١١٦، تفسير أبى السعود جـ٣/ ١٦٧ - تفسير المنار جـ٨/ ١٣٤ - ١٣٥.

ولكن: إذا كان المعنى فى هـذا التصور واحدا بين مشتبه ومتـشابه فلماذا أوثرت المخالفة بينهما فى الآية الأولى دون الثانية؟

لقد أجاب أحـد المفسرين عن هذا التساؤل بقوله: «ورد فى أولى الآيـتين على أخف البناءين، وفى الثـانية على أثقلهما رعيـا للترتيب المتقرر، وقـد مر نحو هذا فى قوله تعالى: ﴿فمن تبع هداى﴾ فى البقرة، وقوله: ﴿فمن اتبع هداى﴾ فى سورة طه»[1].

وقال آخر: «لأن أكثر ما جاء فى القرآن من هاتين الكلمتين جاء بلفظ التشابه نحو قولـه ﴿وأتوا به متشـابها﴾ ﴿إن البقر تـشابه علينا﴾ ﴿تـشابهـت قلوبهـم﴾ ﴿وأخر متشابهات﴾، فجاء قـوله: ﴿مشتبها وغير متشابه﴾ فى الآية الأولـى، و﴿متشابها وغير متشابه﴾ فى الآية الأخرى على تلك القاعدة»[2].

والواقع أن النـفس لا تطمئـن إلى القول بتـوحد المعـنى بين صيـغتى (اشتـبه - تشابه)، وبالتالى لا تطمئن إلى ما ترتب على هـذا القول من آراء فى تفسير تبادلهما فى نسق القرآن، فكـل منهما تدل على التـماثل - فى الهيئة أو الـخواص والأوصاف - بين الشيئين أو الأشيـاء، إلا أن هناك فارقا يمليه الحس اللغوى بينهـما فى أداء هذا المعنى؛ حيث تختص أولاهما «اشتبه» بالدلالة على ما اشـتد فيه التماثل وقويت درجته إلى حد تلتبس معه الأشـياء المتماثلة وتختلط فـلا يستطاع تمييز أحدها عن الآخـر، أما الثـانية «تشابه» فتـختص بما لا يبلغ فيه التـماثل هذا الحد من الالتبـاس والاختلاط، أى أنها تعنى مجرد التماثل فى بعض الوجوه والصفات.

إن هذا الفارق[3] فيما نرجح - والله أعلم بمراده - هو مرد المخالفة بين الصيغتين فى الآية الأولى دون الثانية من آيتى الأنعـام، ولكى نوضح ذلك نود أن نتعرف - أولا - طبيعة السياق الذى وردت فيه كل من هاتين الآيتين:

لقد وردت الآية الأولى فى سـياق التدليل على وحدانية الـخالق، ولفت الأنظار إلى مظاهر تفرده - عز وجل - بالخلق والإيجاد، فـهو سبحانه القادر على إخراج الشىء من ضده ﴿ ... **يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ... فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا** ... ﴾ [**الأنعام**: ٩٥، ٩٦] وبتدبيره جل شأنه يستحيل الشئ الواحد من طور إلى طور آخر مخالف للأول فى بعض خواصه وسمـاته؛ فمن اليبس والجفاف ينشق الحب والنوى بقدرته سبـحانه عن طراوة النبت ونضارته (الآية: ٩٥)، والبـقلة الغضة فى أول النبات تتحول بعد حين (أولى الآيتين: ٩٩) إلى حب متراكب وثمار مختلفات.

(١) ملاك التأويل جـ١/ ٣٣٩.

(٢) أسرار التكرار فى القرآن/ ٧٣ وانظر: بصائر دوى التمييز جـ١/ ١٩٦.

(٣) لقد أشار صاحب تفسير المنار إلى هذا الفارق الدلالى بين الصيغتين، غير أنه لـم يستثمره فى بيان سر المخالفة بينهما فى الآية الكريمة: انظر: المنار جـ ٧٧/ ٦٤٣.

أما الآية الثانية فقد وردت فى سياق التذكير بنعم الله عز وجل على خلقه فيما هيأه لهم من طعام لا تستقيم حياتهم إلا به، ففى الآيات التى سبقت تلك الآية والتى تلتها فى نسق السورة كان الحديث عن الأنعام بوصفها مصدرا من مصادر طعام الإنسان، فكان الأمر بالأكل منها، والنعي على من افترى على الله بتحريم بعضها ﴿**قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ...وَمِنَ الأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ**﴾ [**الأنعام**: ١٤٠ ، ١٤٢]، ثم توجيه الرسول ﷺ لإعلان القول الفاصل بين ما أحل منها وماحرم: ﴿**قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ...**﴾ [**الأنعام**: ١٤٥] . . . فى ثنايا هذا السياق وردت تلك الآية الكريمة [**الأنعام**:١٤١] لتذكر المخلوقين بنعمة الطعام التى هيأها الخالق ـ عز وجل ـ لهم فى صنوف النبات، والماثلة فى قطاف الجنات، وجنى النخل، وحصاد الزرع وثمار الزيتون والرمان.

السياقان ـ إذن ـ متمايزان، وفى ضوء هذا التمايز يمكن الوقوف على السر فى إيثار المخالفة بين الصيغتين (مشتبه ـ متشابه) فى الآية الأولى دون الثانية:

ففى الآية الثانية حيث كان المحور الذى يدور حوله السياق هو التذكير بنعمة الطعام ـ أوثرت الصيغة الثانية وحدها مثبتة مرة (وتعرب حالا من الزيتون والرمان) ومنفية مرة أخرى، وذلك لأن التشابه بين ثمار هذين الصنفين ـ فى اللون أو الشكل. . ـ مهما بلغ فلن يبلغ حد الالتباس الذى يصعب معه التمييز بين صنف وصنف أو نوع ونوع.

أما فى الآية الأولى فقد أوثرت الصيغة الأولى «مشتبها» ثم عدل عنها إلى الثانية «متشابه»، والذى نميل إليه ـ والله أعلم ـ أن الأولى ليست فى تلك الآية حالا من الزيتون والرمان، بل هى نعت لكلمة «خضرا»[(١)] المذكورة فى صدرها؛ وذلك لأن السياق الذى وردت فيه تلك الآية يدور ـ كما رأينا منذ قليل ـ حول التدليل على قدرة الخالق وتفرده بإخراج الشيء من ضده، وتحويله من طور إلى طور آخر، فمناط اللفت والاعتبار فى تلك الآية ـ إذن ـ ليس هو الجنى الشهى والثمار العذبة، بل هو الكيفية التى يتحول بها النبات بقدرة الخالق وتدبيره المحكم من طور الخضرة والغضاضة ﴿فأخرجنا منه خضرا﴾ إلى طور النضج والإثمار ﴿نخرج به حبا متراكبا. . .﴾، وعلى

(١) المراد بالخضر: النبتة الغضة التى تخرج من أصل الحبة. انظر: الكشاف جـ٢/ ٣١، تفسير أبى السعود جـ٣/ ١٦٦.

ذلك فإن هذا «الخضر» الذى تنشق عنه الأرض والذى تتماثل خواصه بين كثير من أنواع النبات هو - فيما نحس - متعلق الصيغتين (مشتبه - متشابه) فى الآية الكريمة، أما مغزى المخالفة بينهما فهو - فيما نرى - لفت الأنظار إلى دقة الصنع ولطف التدبير فى هذا الطور المبكر من أطوار الإنبات، فإذا كانت الأولى تدل على التباس الخضر بين كثير من أنواع النبات إلى الحد الذى قد يعجز المخلوق معه عن التمييز بين نوع ونوع منها، فإن الثانية تدل عن أن هذه الأنواع ذاتها فى الحقيقة وفى علم الخالق عز وجل لا تتشابه (فضلا عن أن تشتبه)، بل إن كلا منها - مع هذا الالتباس - ميسر لما خلق له، مسخر لتهيئة نعمَة بذاتها، متمايز بخواصه وأوصافه النوعية التى لا يشاركه فيها سواه.

لم يكن اللفت - إذن - فى تلك الآية (كما هو فى الآية الثانية) إلى ثمار النبات أو الجنات، بل إلى الأطوار التى تتعاقب على هذا النبات منذ أن ينعم عليه الخالق سبحانه بماء السماء حتى يؤتى فى النهاية تلك الثمار والخيرات، ولعل مما يدعم ذلك اختلاف التذييل الذى اختتمت به كل من هاتين الآيتين عنه فى الأخرى؛ ففى الآية الأولى - حيث اللفت إلى أطوار النبات - كان التذييل أمرا بالنظر والتأمل ﴿انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه﴾، أما فى الآية الثانية - حيث اللفت إلى نعمة الحصاد والثمار - فقد جاء التذييل أمرا بالأكل وإخراج حق المنعم سبحانه، ونهيا عن الإسراف ﴿كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾[1].

* * *

---

(١) انظر: ملاك التأويل جـ١/ ٣٣٩ - ٣٤١.

(جـ) بين صيغ الأفعال:

١ ـ (ماضى ـ مضارع):

نجد ذلك ـ على سبيل المثال ـ فى قوله عز وجل:

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَن تَقَعَ عَلَى الأَرْضِ إِلاَّ بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الحج: ٦٥]

وقوله سبحانه:

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحج: ٦٣]

وقوله تبارك وتعالى:

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَىٰ لأُولِي الأَلْبَابِ ﴾ [الزمر: ٢١]

ففى كل من الآيات الثلاث عدول عن صيغة الماضى إلى صيغة المضارع (سخر ـ يمسك) (أنزل ـ فتصبح) (أنزل ـ ثم يخرج)، وهو عدول يفسره ما بين هاتين الصيغتين من فارق فى أداء المعنى أو الدلالة على الحدث؛ إذ إن المعنى مع أولاهما ـ لماضوية الزمن فيها ـ هو أمر مقطوع بحدوثه، أما مع الثانية فهو أمر آنىّ يتجدد حدوثه بتجدد الزمن، ومن ثم فإن هذه الصيغة الأخيرة تتفرد دون الأولى ـ كما أشار البلاغيون ـ بالقدرة على إثارة المعنى واستحضار صورته لدى السامع حتى كأنه يشاهدها[١].

لقد سيقت الآيات للفت نظر الإنسان أو إثارة تأمله واعتباره بما تضمنته من أحداث ومشاهد كونية، فهذا اللفت هو مدلول صيغة الاستفهام التقريرى التى صُدرت بها الآيات الثلاث (ألم تر . . .) ـ وبإنعام النظر فى تلك الأحداث والمشاهد يتجلى لنا سر المخالفة بين الصيغتين فى التعبير عنها:

فلقد أوثرت صيغة الماضى فى «سخر لكم ما فى الأرض ـ أنزل من السماء ـ فسلكه ينابيع»؛ وذلك لأن الرؤية الباعثة على التأمل والاعتبار لا تتعلق بتلك الأحداث فى ذاتها بل بنتائجها أو آثارها المترتبة عليها، فمتعلق الرؤية ومناط التأمل فى الآية الأولى ليس هو فعل التسخير فى ذاته؛ إذ إن هذا الفعل لا يُرى، وإنما هو آثاره المترتبة عليه (الدالة على حدوثه)، والتى تتمثل فيما ذلله الخالق لعباده ويسره لنفعهم من مخلوقات وكائنات ـ كذلك فإن متعلق الرؤية ومثار الاعتبار فى الآيتين الثانية والثالثة ليس هو نزول الماء؛ إذ إن هذا النزول لا يتيسر حدوثه إلا فى الحين بعد الحين،

(١) انظر المثل السائر/ ١٦٩، تفسير أبى السعود جـ٦/ ١١٧، البحر المحيط جـ٦/ ٣٨٦.

ولأنه ـ حين يحدث ـ لايدوم دوام آثاره المترتبة عليه والتى هى متعلق الرؤية وموطن العبرة فى الآيتين.

وعلى هذا الأساس ذاته كان التحول عن صيغة الماضى إلى صيغة المضارع فى الآيات الثلاث عند التعبير عن الأحداث التى هى فى ذاتها (أى بصورتها وكيفية حدوثها) موطن العبرة ومناط التأمل، فصورة السماء مرفوعة بغير عمد دون أن تقع على الأرض فى الآية الأولى، وصورة الأرض مزدانة بالخضرة فى الثانية، وصورة النبات الذى يزهو بالخضرة والنضارة ثم يئول فى النهاية إلى الاصفرار فالجفاف فى الثالثة ـ كل هذه الصور (التى أوثرت صيغة المضارع فى التعبير عنها) هى فى ذاتها مثار تأمل الإنسان المؤمن الذى يرى فى الصورتين الأوليين أدلة قاطعة على قدرة الخالق عز وجل، ويرى فى الصورة الثالثة تجسيدا لزوال الحياة المحتوم.

٢ ـ (مضارع ـ ماضى):

من ذلك ما يتمثل فى قوله سبحانه:

﴿إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾ [الممتحنة: ٢]

ففى الآية الكريمة عدول عن صيغة المضارع الواقعة جوابا للشرط «يكونوا ويبسطوا» إلى صيغة الماضى المعطوفة عليها «وودوا» ـ يقول الزمخشرى فى بيانه لنكتة هذا العدول:

«.. الماضى وإن كان يجرى فى جواب الشرط مجرى المضارع فى علم الإعراب فإن فيه نكتة كأنه قيل: وودوا قبل كل شىء كفركم وارتدادكم يعنى أنهم يريدون أن يلحقوا بكم مضار الدنيا والدين جميعا من قتل الأنفس، وتمزيق الأعراض، وردّكم كفارا، وردّكم كفارا أسبق المضار عندهم لعلمهم أن الدين أعز عليكم من أرواحكم، لأنكم بذّالون لها دونه، والعدو أهم شىء عنده أن يقصد أعز شىء عند صاحبه»(١).

---

(١) الكشاف جـ٤/ ٨٦ ـ ٨٧، وانظر: غرائب القرآن، هامش الطبرى جـ١/ ٥٠، التفسير الكبير جـ٢٩/ ٣٠٠، تفسير أبى السعود جـ٨/ ٢٣٨، ومن الجدير بالذكر أن هناك من البلاغيين من يرى أن الآية الكريمة ليس بها عدول عن المضارع إلى الماضى، فالفعل «وودوا» ليس معطوفا على جواب الشرط؛ إذ إن «ودادتهم كفرهم ليست مترتبة على الظفر بهم، والتسلط عليهم، بل هم وادون كفرهم على كل حال، سواء أظفروا بهم أم لم يظفروا، وإنما هو معطوف على جملة الشرط والجزاء، أخبر تعالى بخبرين: أحدهما اتضاح عداوتهم والبسط إليهم على تقدير الظفر بهم، والآخر ودادتهم كفرهم لا على تقدير الظفر بهم» البحر المحيط جـ٨/ ٢٥٣، وانظر: الإيضاح/ ٩٧ ـ ٩٨. والواقع أن تبرير هذا الرأى بالقول بأن فعل الودادة لو عطف على جواب الشرط لاقتضى ترتبها على ظفر الكفار بالمؤمنين ـ غير مسلم به؛ إذ فى إيثار العدول إلى صيغة الماضى عند التعبير عن هذه الودادة ـ على تقدير هذا العطف ـ ما يوحى بعدم ترتبها على هذا الظفر، وهذا ما عناه الزمخشرى بقوله: «وودوا ـ قبل كل شىء كفركم».

وإذا كان الزمخشرى قد ركز فى تفسيره للمخالفة بين هاتين الصيغتين على عنصر (الزمن) وكونه فى صيغة الماضى أسبق منه فى صيغة المضارع فإن أبا يعقوب السكاكى قد ركز على طبيعة المعنى أو (الحدث) وكونه مع أولى الصيغتين أمرا مؤكدا محقق الوقوع بخلافه مع الثانية، فهو يسوق الآية الكريمة ثم يقول: «.. ترك يودوا إلى لفظ الماضى؛ إذ لم تكن تحتمل ودادتهم لكفرهم من الشبهة ما كان يحتملها كونهم ـ إن يثقفوهم ـ أعداء لهم، وباسطى الأيدى والألسنة إليهم للقتل والشتم»(١).

ولعل من المناسب فى هذا المقام أن نلاحظ أن التعبير عن معنى الودادة بصيغة الماضى فى تلك الآية قد جاء مخالفا ـ من زاوية أخرى ـ للتعبير عنه فى الآية التى سبقتها، وهى قوله عز وجل:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُم مِّنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ ... ﴾ [الممتحنة: ١]

لقد سيقت الآيتان لنهى المؤمنين عن موالاة الكفار وودادتهم وإطلاعهم على حقيقة ما يكنه هؤلاء الكفار لهم من حقد وعداوة، وما يودونه لهم من خسران وضلال(٢)، ولعلنا نلاحظ أن التعبير عن ودادة المؤمنين للكفار ـ فى الآية الأولى ـ قد أوثر فيه تعليق المصدر «مودة» بصيغة المضارع مرتين: ﴿تلقون إليهم بالمودة﴾، ﴿تسرون إليهم بالمودة﴾ ـ أما التعبير عما يوده الكفار للمؤمنين فقد أوثرت فيه صيغة الماضى «وودوا» ـ وفى هذا وذاك ـ والله أعلم ـ إبراز للمفارقة أو البون الشاسع بين ما يحرص عليه بعض المؤمنين من موالاة الكفار سذاجة وغفلة، وما يضمره هؤلاء الكفار لهم من ضغينة وحسد، وفى هذا بيان منه سبحانه لهؤلاء الموالين: إن ودادتكم التى تتجدد لهؤلاء الكفار ظاهرة حينا وباطنة حينا آخر لن يكون لها صدى يذكر فى قلوبهم المجبولة على عداوتكم، المفطورة على كراهيتكم وحسدكم على نعمة الإسلام التى هى أسمى ما تنعمون به دونهم.

ومن مواطن العدول عن صيغة المضارع إلى صيغة الماضى قول الحق تبارك وتعالى:

﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل: ٨٩].

---

(١) مفتاح العلوم/ ١٠٤.

(٢) انظر: أسباب النزول/ ٢٨١ ـ ٢٨٣.

لقد سيقت الآية الكريمة للإخبار عن بعث الرسل - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - وإشهادهم على الناس يوم القيامة، وفى تخصيص محمد - عليه أفضل الصلاة والسلام - بالخطاب بعد الإخبار عن بعث الرسل بطريق الغيبة، ثم العدول (معجميا) عن فعل البعث إلى فعل المجىء، ثم العدول (الذى نحن بصدده) عن صيغة المضارع «نبعث» إلى صيغة الماضى عند خطابه - فى كل ذلك إشعار بأفضليته ﷺ على سائر المرسلين وأفضلية شهادته فى هذا اليوم على شهاداتهم، وأنه لهذا وذاك يجاء به شاهدا قبل[1] بعث هؤلاء الرسل فى أممهم شهداء.

ولعل من المناسب فى هذا المقام أن نشير إلى أننا فى ضوء حفول الآية الكريمة بتلك التحولات الدالة على أفضلية نبينا - صلوات الله وسلامه عليه - على سائر الرسل لا نميل إلى ما ذهب إليه بعض المفسرين من أن اسم الإشارة فيها (هؤلاء) يعود على الأمة المحمدية، وأنه عليه الصلاة والسلام يشهد على هذه الأمة فحسب - ونرجح ما رجحه العلامة أبو السعود فى تفسيره من أنه يشهد على أمته، وعلى كل الأمم، وكل الشهداء[2]، ويستند هذا الترجيح لدينا على ما يلى:

* بينما وصفت الآية الكريمة شهيد كل أمة من الأمم بكونه (من أنفسهم) جاء الإخبار عن شهادة خاتمهم - صلوات الله وسلامه عليه - خاليا من هذا الوصف، وفى ذلك دليل على أن كل نبى يبعث من أمته يوم القيامة ليشهد عليها ﴿عليهم من أنفسهم﴾، أما هذا النبى الخاتم فإنه يبعث من أمته ليشهد عليها وعلى كل (هؤلاء) الشهداء والأمم[3].

---

(١) انظر الكشاف جـ٢/ ٣٤١، تفسير البيضاوى جـ٣/ ١٨٩.

(٢) انظر: تفسير أبى السعود حـ٥/ ١٣٥.

(٣) قبل هذه الآية ببضع آيات ورد قوله تبارك وتعالى: ﴿ويوم نبعث من كل أمة شهيداً ثم لا يؤذن للذين كفروا ولا هم يستعتبون﴾ [النحل: ٨٤] ويلفت النظر أن هذه الآية لم تفرد نبينا صلوات الله وسلامه عليه بإشارة خاصة كما فعلت الآية التى نحن بصددها، ولعل السر فى ذلك - والله أعلم - هو اختلاف المراد بالبعث فى كل من الآيتين عنه فى الأخرى، وقد أشار الراغب فى المفردات (٥٢ - ٥٣) إلى أن البعث يختلف بحسب اختلاف ما علق به، وأنه لهذا يعنى إثارة الشىء وتوجيهه تارة، وإثارته بلا توجيه تارة أخرى - واستئناسا بما ذكره الراغب نود أن نلاحظ:

* اختلاف الجار والمجرور المتعلقين بفعل البعث فى كل من الآيتين عنه فى الأخرى، فهو فى تلك الآية «من كل أمة» أما فى الآية السابقة فهو «فى كل أمة».

* أن هذه الآية لم تشر إلى متعلق الشهادة أو - بتعبير آخر - المشهود عليهم، أما الآية التى نحن بصددها فقد فعلت ذلك: (شهيداً عليهم - شهيدا على هؤلاء).

ولعلنا فى ضوء هاتين الملاحظتين نستطيع القول: إن البعث فى هذه الآية يعنى إحياء الشهداء أو الرسل، أما فى الآية التى بين أيدينا فيعنى توجيه كل منهم إلى الشهادة على من قيّضه - عز وجل - للشهادة عليهم.

* حين أخبر البيان القرآني عن شهادته عليه الصلاة والسلام جاءت هذه الشهادة مقيدة بقومه تارة: ﴿... ويَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ...﴾ [البقرة: ١٤٣] - ﴿... لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عليكم...﴾ [الحج: ٧٨] ومطلقة من هذا القيد تارة أخرى: ﴿... إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا.﴾ [الأحزاب: ٤٥] ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا.﴾ [الفتح: ٨] - وهذه الشهادة المطلقة هي ما اختص بها - في ذلك البيان - نبينا صلوات الله وسلامه عليه دون من سواه من الأنبياء والرسل، فحينما أخبر القرآن - على سبيل المثال - عن إقرار عيسى عليه السلام بالشهادة في قوله تبارك وتعالى: ﴿وكنت عليهم شهيدا مادمت فيهم﴾ [المائدة: ١١٧] جاءت تلك الشهادة مقيدة بقومه «عليهم» في فترة زمنية محددة «مادمت فيهم».

* أخيرا ... قوله عز وجل عقب وصفه ﷺ بالشهادة: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾، ففي ذلك - والله أعلم - إشعار بطبيعة الشهادة التي اختص بها صلوات الله وسلامه عليه، ودلالة على أنه سبحانه وقد آثره بهذا الكتاب الخالد المهيمن - بعموم بيانه - على ما سبقه من الكتب قد آثره كذلك بأن تكون لشهادته يوم القيامة صفة العموم والهيمنة على شهادات من سبقه من الرسل.

٣ - (مضارع - أمر):

وذلك في قوله عز وجل:

﴿... قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [هود: ٥٤] - والآية الكريمة تحكي مقولة سيدنا هود عليه السلام لقومه ردا على تكذيبهم له، وسخريتهم منه، وادعائهم الباطل بأن به مسًّا من آلهتهم ﴿إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء...﴾.

وقد تضمنت هذه المقولة عدولا عن صيغة المضارع (أشهد الله) إلى صيغة الأمر (واشهدوا)؛ وذلك لإبراز البون الشاسع بين الإشهادين، والدلالة على أن الثاني منهما ليس إشهادا حقيقيا، وأنه عليه السلام إنما أمرهم به على سبيل السخرية بهم، والتحدي لإرادتهم - هذا مايقرره الزمخشري إذ يقول في توجيه هذا العدول:

«لأن إشهاد الله على البراءة من الشرك إشهاد صحيح ثابت في معنى تثبيت التوحيد وشد معاقده، وأما إشهادهم فما هو إلا تهاون بدينهم، ودلالة على قلة المبالاة

بهم فحسب، فعدل به عن لفظ الأول لاختلاف ما بينهما، وجيء به على لفظ الأمر بالشهادة كما يقول الرجل لمن يبس الثرى بينه وبينه: اشهدْ على أنى لا أحبك تهكما به واستهانة بحاله..»[1].

... وقبل أن ندع هذا المجال من مجالات الالتفات (بين صيغ الأفعال) نود أن نتوقف - قليلا - إزاء ما ردده غير واحد من البلاغيين من أن من أمثلته فى القرآن الكريم قوله عز وجل:

﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٩].

من هؤلاء البلاغيين ابن الأثير الذى يستشهد بالآية الكريمة على ما أسماه «الرجوع عن الفعل الماضى إلى فعل الأمر» ثم يقول فى بيان ذلك: «.. كان تقدير الكلام أمر ربى بالقسط وبإقامة وجوهكم عند كل مسجد فعدل عن ذلك إلى فعل الأمر للعناية بتوكيده فى نفوسهم، فإن الصلاة من أوكد فرائض الله على عباده»[2].

وبداية نود أن نلاحظ أن تقدير ابن الأثير للعدول فى الآية يخرجه عن حيز الصورة التى أراد الاستشهاد لها، أعنى صورة الخروج عن صيغة الماضى إلى صيغة الأمر، فإذا كان المعدول عنه حسب تقديره هو «وبإقامة وجوهكم» فإن مؤدى ذلك أن فعل الأمر «وأقيموا» ليس معطوفا على الفعل الماضى «أمر» بل على المصدر السابق عليه «بالقسط»، وعلى ذلك فإن الرجوع يكون عن صيغة الاسم إلى صيغة الفعل لا عن الماضى إلى الأمر كما يقرر.

والواقع أنا لا نسلم بأن فى الآية الكريمة عدولا على أى صورة من الصور، فالفعل «وأقيموا» ليس معطوفا على «بالقسط» كما يبدو من عبارات ابن الأثير، ولا على الفعل «أمر» كما يبدو من استشهاده بالآية فى هذا الموطن، إذ إن هذا أو ذاك يقتضى أن يكون الخطاب الماثل فى هذا الفعل موجها إلى المشركين الذين أخبر عنهم الحق سبحانه قبل هذه الآية مباشرة بقوله:

﴿ ... إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ . وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا

(١) الكشاف حـ٢/ ٢٢١. وانظر: المثل السائر/ ١٦٨، تفسير البيضاوى حـ٣/ ١١٢، تفسير أبى السعود حـ٤/ ٢١٨، البرهان حـ٣/ ٣٣٦.

(٢) المثل السائر/ ١٦٨، وانظر: البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ٣٣٦، وكذا خصائص التراكيب/ ٢٠٥.

آباءنا واللهُ أمرنا بها قُلْ إنَّ اللهَ لا يأْمُرُ بالْفحْشاء أتقُولُون على الله ما لا تعْلمُون ﴾ [الأعراف: ٢٧، ٢٨].

فسواء قلنا مع ابن الأثير: إن تقدير الكلام فى الآية التى بين أيدينا هو «أمر ربى بالقسط وبإقامة وجوهكم» أم قلنا مع العلوى: إن التقدير هو «أمر ربى بالقسط وأمركم أن تقيموا وجوهكم»(١) - سواء أكان هذا أم ذاك فإن الخطاب يكون موجها إلى هؤلاء المشركين الذين جاءت تلك الآية ردا على تقولهم وادعائهم الكاذب - وهذا غير مسلم به؛ إذ كيف يتوجه الأمر بالصلاة أو إقامة الوجوه عند كل مسجد إلى هؤلاء الذين لم يمس الإيمان قلوبهم أصلا، والذين هو دائبون على موالاة الشياطين، والافتراء على الله عز وجل؟!

إن الذى نميل إليه - والله أعلم - أن صيغة الأمر «وأقيموا» هى معطوفة على صيغة الأمر السابقة عليها فى صدر الآية «قل»، ففى الآية الكريمة على هذا التقدير (الذى ينتفى معه القول بالعدول) أمران موجهان منه سبحانه إلى نبيه صلوات الله وسلامه عليه:

* الأول: أن يعلن لهؤلاء المشركين - دحضا لادعاءاتهم وافتراءاتهم على الله - أنه سبحانه إنما يأمر بالقسط.

* الثانى: أن يلتزم هو والمؤمنون معه جادة السلوك الإيمانى الأمثل فى إقامة الشعائر، وإخلاص العقيدة، مصداقا لقوله تبارك وتعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ﴾ [المائدة: ١٠٥].

فالأمر الأول هو مجابهة لمسلك الضلال وموالاة الشيطان، أما الأمر الثانى فهو حث للمؤمنين على الجد فى مسلك الهداية والإيمان، ومن ثم جاء ختام الآية التى بين أيدينا والآية التى تليها إبرازًا لنهاية كلا المسلكين:

﴿ ... كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ . فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٩، ٣٠].

---

(١) الطراز جـ٢/ ١٣٧.

(د) بين الاسم والفعل:

لكل من صيغتى الاسم والفعل خصوصيتها التى تتميز بها من الأخرى فى أداء المعنى، وقد حدد البلاغيون هذه الخصوصية فى كل منهما فقالوا: «إن موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضى تجدده شيئا بعد شىء، وأما الفعل فموضوعه على أن يقتضى تجدد المعنى المثبت به، شيئا بعد شىء»(١).

فى ضوء هذا الفارق يمكن أن نستوحى بعض ما يوحى به العدول عن إحدى هاتين الصيغتين إلى الأخرى فى البيان القرآنى، فلنتأمل - على سبيل المثال - قول الحق تبارك وتعالى فى وصف المتقين:

﴿الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤]

ففى التعبير عن صفة الإنفاق بصيغة المضارع، ثم العدول عنها إلى صيغة اسم الفاعل فى التعبير عن كظم الغيظ والعفو عن الناس - استثمار لما بين الصيغتين من فارق فى الدلالة على تأصل الأوصاف الثلاثة فى نفوس المتقين والإيحاء بتحقق الصورة المثلى لكل منها لديهم؛ ذلك أن الصورة المثلى لصفة الإنفاق لا تتحقق إلا عند تجددها وتتابعها على اختلاف الظروف وتنوع الأحوال (دلالة الفعل المضارع)، أما فى كظم الغيظ والعفو عن الناس فإنها لا تتحقق إلا مع الثبات عليهما، ومصابرة النفس على التمسك بهما(دلالة الاسم)، ففى المخالفة بين الصيغتين فى تلك الآية - إذن - إشعار بأن هؤلاء لتمكن التقوى ورسوخها فى قلوبهم قد أوفوا فى كل ما وصفوا به على الغاية، وبلغوا حد الكمال أو درجة الإحسان ﴿والله يحب المحسنين﴾.

ولنتأمل - أيضا - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢].

حيث جاء التحول عن صيغة المضارع «يخادعون» إلى صيغة اسم الفاعل «خادعهم» مؤديا دوره فى تبكيت هؤلاء المنافقين الذين تسول لهم نفوسهم الملتاثة بمرض النفاق أن ظاهرهم الإيمانى الزائف قد آتى ثماره فى خداع المؤمنين، وأن كفرهم فى مأمن من الافتضاح، غافلين عن أن الخالق عز وجل عليم ببواطنهم، وأنه سبحانه إذا كان قد أمر المؤمنين بعصمة دمائهم فإنه بذلك يملى لهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون.

ولعلنا نلاحظ أن العدول عن صيغة المضارع إلى صيغة اسم الفاعل قد واكبه - متآزرا معه فى دلالته - عدول آخر يتمثل فى صياغة اسم الفاعل من الثلاثى (خدع) لا

---

(١) دلائل الإعجاز/ ١٣٣، وانظر: نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز/ ١٥٦.

من الرباعى الدال على المفاعلة والذى يقتضيه ظاهر السياق لمجىء المضارع منه (خادَع) بفتح الدال، وفى هذا دلالة على أن هؤلاء المنافقين الذين يمعنون فى محاولات الخداع، هم ـ لو عقلوا ـ المخدوعون، أى أن الآية الكريمة بهذا التحول الأخير تدل على ذلك المعنى الذى أكدته آية أخرى فى شأن هؤلاء المنافقين، وهى قوله سبحانه«﴿ ... وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٩].

ولنتأمل ـ أخيرا ـ قوله عز وجل: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالإِشْرَاقِ. وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: ١٨، ١٩].

ففى سياق هاتين الآيتين تحول عن تأدية وظيفة الحال فى الآية الأولى بصيغة المضارع «يسبحن» إلى تأديتها فى الآية الثانية بصيغة الاسم «محشورة» ـ يقول الزمخشرى فى دلالة هذا التحول: إن السر فى اختيار «يسبحن» فى الآية الأولى هو «الدلالة على حدوث التسبيح من الجبال شيئا بعد شىء، وحالا بعد حال، وكأن السامع محاضر تلك الحال يسمعها تسبح... وقوله «محشورة» فى مقابلة «يسبحن»، إلا أنه لما لم يكن فى الحشر ما كان فى التسبيح من إرادة الدلالة على الحدوث شيئا بعد شىء جيئ به اسما لا فعلا، وذلك أنه لو قيل: وسخرنا الطير يحشرن على أن الحشر يوجد من حاشرها شيئا بعد شىء، والحاشر هو الله عز وجل لكان خلفا؛ لأن حشرها جملة واحدة أدل على القدرة»[1].

ونود أن نضيف ـ إلى ما ذكره الزمخشرى ـ أن الآيتين مسوقتان لإبراز نعمتين خص الله بهما نبيه داود عليه السلام، وفى إيثار صيغة الفعل فى التعبير عن النعمة الأولى وصيغة الاسم فى التعبير عن الثانية ما يجلى عظمة هاتين النعمتين من جهة، وخصوصيتهما بداود عليه السلام من جهة أخرى؛ ذلك أن من شأن الجبال التسبيح الدائم، فهى إحدى المخلوقات أو «الأشياء» التى يصدق عليها قوله تبارك وتعالى: ﴿ ... وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ... ﴾ [الإسراء: ٤٤].

ومن ثم كان لإيثار صيغة الفعل المفيدة لمعنى التجدد «يسبحن» دلالتها على أن التسبيح المقصود من الجبال ليس هو ذلك التسبيح الدائم، بل هو تسبيح خاص بنبى الله داود يتجدد بتجدد تسبيحه، وتلك الدلالة تدعمها دلالة الظرف «معه» وتقديمه على الفعل يسبحن فى الآية الأولى ـ كذلك فإن من شأن الطير الحركة وسرعة التنقل من مكان إلى مكان، ولهذا فإن لإيثار صيغة الاسم فى التعبير عن حشرها «محشورةً» دلالته على أنها حين تحشر أو تتجمع لتجاوب تسبيح داود عليه السلام تكاد تفارق طباعها فتثبت فى مكان حشرها خاشعة لا تكاد تريم[2].

(١) الكشاف جـ٣/ ٣٢٠، وانظر: تفسير البيضاوى جـ٥/ ١٦.
(٢) انظر: المعنى فى البلاغة العربية/ ٢٣٢.

ثانيا: العدد:

.. يحفل القرآن الكريم بالعديد من مواطن الالتفات فى مجال العدد (الإفراد - التثنية - الجمع) - ونود فيما يلى أن نتوقف إزاء بعض هذه المواطن فى كل صورة من الصور الثلاث التالية:

(أ) بين الإفراد والجمع.
(ب) بين الإفراد والتثنية.
(جـ) بين التثنية والجمع.

(أ) بين الإفراد والجمع:

من ذلك مثلا إفراد السمع وجمع الأبصار والقلوب فى مثل قوله تبارك وتعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. [البقرة: ٧].

فلقد جاءت لفظة «سمعهم» مفردة بين جمعين «قلوبهم - أبصارهم» وهى بذلك تشكل فى نسق الآية الكريمة تحولين: أولهما عن الجمع إلى الإفراد، والثانى عن الإفراد إلى الجمع.

لقد لفتت هذه الظاهرة القرآنية أنظار كثير من المفسرين قديما وحديثا، ومن ثم تنوعت المداخل وتعددت الآراء حول تفسيرها، فلقد ذكر الزمخشرى عدة آراء فى بيان السر فى إفراد السمع فى الآية الكريمة، فهو يقول:

«..وحد السمع كما وحد البطن فى قوله: كلوا فى بعض بطنكم تعفّوا، يفعلون ذلك إذا أمن اللبس، فإذا لم يؤمن كقولك فرسهم وثوبهم وأنت تريد الجمع رفضوه، ولك أن تقول: السمع مصدر فى أصله، والمصادر لا تجمع فلمح الأصل، يدل عليه جمع الأذن فى قوله: ﴿وفى آذاننا وقر﴾ وأن تقدر مضافا أى وعلى حواس سمعهم»[1].

---

(١) الكشاف جـ١/ ٢٩.

والحقيقة أنا لا نطمئن لمثل تلك الآراء[1] التى رددها مع الزمخشرى كثير من المفسرين والتى لا تعدو أن تكون «محاولات» لتبرير إفراد السمع فى الآية عن طريق إثبات نظائره فى موروث اللغة، أو الكشف عما يسوغه من قواعد الصرف أو النحو، ولعلنا نتساءل: إذا كان السبب فى إفراد السمع هو أمن اللبس فلماذا لم تفرد القلوب والأبصار لهذا السبب ذاته؟ وإذا كان مرد هذا الإفراد هو كون السمع مصدرا فى الأصل فإن البصر أيضا مصدر، فما هو سر المخالفة بينهما إفرادا وجمعا إذن؟ . . . وهكذا نجد أن مثل تلك الآراء التى تدور حول تبرير الظاهرة لا تفسرها بقدر ما تثير التساؤل حولها من جديد!!

وقد ذهب مفسرون آخرون إلى أن السر فى هذه المخالفة هو توحد مدركات السمع وتعدد مدركات القلوب والأبصار، هذا ما يقرره صاحب تفسير المنار حيث يقول:

« . . والذى أراه أن العقول والأبصار تتصرف فى مدركات كثيرة، فكأنها صارت بذلك كثيرة فجمعت، أما السمع فلا يدرك إلا شيئا واحدا هو الصوت ومن ثم أفرد»[2].

وقد نحا الشيخ محمد متولى الشعراوى مثل هذا المنحى فى تفسيره لظاهرة إفراد السمع وجمع الأبصار فى القرآن الكريم؛ فالأبصار ـ على حد تعبيره ـ «تتعدد: أنا أرى هذا وأنت ترى هذا وثالث يرى هذا إلى آخر تعدد الأبصار، وإنسان يغمض عينيه فلا يرى شيئا، ولكن بالنسبة للسمع فنحن جميعا ما دمنا جالسين فى مكان واحد نسمع نفس الشيء، ومن هنا اختلف البصر وتوحد السمع»[3].

والواقع أن هذا الرأى ـ فيما نحسب ـ غير مسلم به كذلك، وذلك لسببين:

الأول: أن الأصوات أو مدركات السمع تختلف وتتعدد من حيث خصائصها وتنوع مصادرها، شأنها فى ذلك شأن المرئيات أو مدركات البصر، وهذا ما لاحظه

---

(١) من هذه الآراء أيضا أن السمع إنما وحد لأن لكل واحد منهم سمعا واحدا، يقال: أتانى برأس الكبشين، ومنها كذلك ـ وهو منسوب لسيبويه ـ أن ما قبل السمع ومابعده قد ذكر بلفظ الجمع، وذلك يدل على أن المراد منه الجمع . . انظر: التفسير الكبير جـ٢/ ٥٩، تفسير البيضاوى جـ١/ ٧٦، البحر المحيط جـ١/ ٤٩، غرائب القرآن / على هامش الطبرى جـ١/ ١٤٤، البرهان فى علوم القرآن جـ٤/ ١٩، الإتقان فى علوم القرآن جـ١/ ٩٣.

(٢) تفسير المنار جـ١/ ١٤٤ ـ ١٤٥، وانظر: حاشية أبى الفضل القرشى. هامش تفسير البيضاوى جـ١/ ٧٥ ـ ٧٦.

(٣) من فيض الرحمن فى معجزة القرآن ـ بتصرف / ١١٧.

أبو الفضل القرشي حيث نقل الرأى السابق عن أحد المفسرين ثم عقب عليه قائلا: «فيه نظر؛ لأن مدركات السمع أيضا أنواع مختلفة؛ فإن الصوت مدرك بالسمع وكيفياتها الحرفية وغيرها من الجهارة والخفاءة وهى أنواع مختلفة، غاية الأمر أن مدركات القلب والبصر أكثر كثيرا من أنواع مدركات السمع»[1].

الثانى: أننا لو سلمنا بهذا الفارق بين مدركات السمع ومدركات البصر فمن الصعب أن نسلم بكونه السر فى إفراد الأولى وجمع الثانية فى سياقاتهما المتعددة فى القرآن الكريم؛ وذلك لأن هذه السياقات لا تعنى المدرك ـ بفتح الراء ـ بل عملية الإدراك ذاتها فى كلتا الحاستين، فالإدراك السمعى، أو البصرى هو ـ لا المدركات ـ متعلق الختم أو الغشاوة فى آية البقرة، وهو كذلك متعلق الأخذ فى قوله تبارك وتعالى:

﴿ **قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم** ... ﴾ [**الأنعام**: ٤٦]

وهو أيضا مناط النعمة التى يمن الله على خلقه أن أسبغها عليهم فى قوله سبحانه: ﴿ **وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ** ﴾ [**النحل**: ٧٨].

ثم هو ـ أخيرا ـ متعلق الملكية الخالصة التى لا يملك المخلوق إلا الإقرار بنسبتها للخالق عز وجل: ﴿ **قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلا تَتَّقُونَ** ﴾ [**يونس**: ٣١].

إننا بذلك نرجح ـ والله أعلم بمراده ـ أن إفراد السمع وجمع الأبصار فى القرآن الكريم لا يرجع إلى توحد مدركات السمع وتعدد مدركات البصر ـ على فرض التسليم بذلك ـ بل إلى توحد وسيلة الإدراك فى حاسة السمع، وتعددها فى حاسة البصر، فلقد أثبت علما التشريح ووظائف الأعضاء أن مركز الحس السمعى فى المخ يمده عصب دماغى واحد هو ما يسمى «العصب الثامن»، أما الحس البصرى فإنه يرتكز على أربعة أعصاب تتضافر معا فى إحداثه: وتلك هى: العصبان «الرابع والسادس» المسئولان معا عن حركة العين فى مجال الحقل البصرى، ثم «العصب الثالث» المسئول عن حركة العين فى جزء من هذا الحقل، وعن التحكم فى دخول الضوء للعين، وضبط الحدقة وشكل العدسة حسب نوع الإبصار، ثم ـ أخيرا ـ «العصب الثانى» المسئول عن توصيل

(١) هامش تفسير البيضاوى جـ١/ ٧٦.

الصور الساقطة على الشبكية إلى مراكز الإبصار العليا فى مؤخرة الدماغ[1] - فهذا - فيما نحس - هو سر إفراد السمع وجمع الأبصار فى سياقاتهما القرآنية التى لا تدور كما رأينا حول ما يسمعه الإنسان أو يبصره، بل على حقيقة إدراكه السمعى أو البصرى ذاتها.

ولعل من المناسب هنا أن نلاحظ أنه بينما أوثرت لفظة الختم - فى آية البقرة - مع السمع أوثرت لفظة الغشاوة مع الإبصار، أى أن فى هذه الآية مع العدول عن الإفراد إلى الجمع عدولا (معجميا) عن مادة (خ. ت. م) إلى مادة (غ. ش. ى) وكل من المادتين تؤدى معنى تعطل الحاسة، فما سر هذا العدول إذن؟

وللإجابة عن هذا التساؤل نشير إلى أن الإدراك البصرى هو نتيجة مباشرة لانعكاس صور المرئيات على شبكية العين من خلال العدسة، فإذا كان هناك خلل بالعدسة أو حائل (خارجى) يحول دون ذلك الانعكاس توقف الإدراك البصرى تماما، أما الإدراك السمعى فهو على العكس من ذلك إدراك (داخلى) أى أنه ليس هناك سبب خارجى يحول دونه، بل لقد أثبت علم الطب أن قفل الأذن الخارجية أو فقدانها ليس شرطا للصمم، وأن عظام الجمجمة (وموصلات أخرى) قد تنوب عن الأذن فى نقل الموجات الصوتية إلى العصب السمعى[2].

لعل ذلك - والله أعلم - هو سر إيثار الختم مع السمع، والغشاوة مع الأبصار[3] فى آية البقرة، ولعل مما يؤيد ذلك أن فعل الصمم لم يوقع على الأذن كما أوقع فعل العمى على البصر عند الدلالة على تعطل الحاستين فى قوله عز وجل:

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰ أَبْصَارَهُمْ﴾ [محمد: ٢٣] - إذ لو كان الصمم هو تعطل الأذن لقيل: فأصم آذانهم كما قيل «وأعمى أبصارهم».

---

(١) انظر: التشريح العملى/٤٣٨ - ٤٦٠.

"The Human Nervous System" By Charles R. Notacr, Mc Graw Hill (1967) Pages 155 - 161 and 176 - 190.

"Grays Anatomy" 36 th Edition, Williams and Warwick, Churchill Livingstone, 1980 Pages 1073 - 1073 and 1055 - 1069 and 1073 - 1074.

(٢) السابق / نفسه.

(٣) حيث تدل الغشاوة - لغة - على مجرد الغطاء، أما الختم فيدل على الاستيثاق من الحيلولة دون دخول الشىء أو خروجه. يقال: ختم على الطعام أو الشراب، أى غطى فوهة وعائه بطين أو شمع أو غيرهما حتى لايدخله شىء ولايخرج منه شىء. انظر فى المادتين: لسان العرب، المعجم الوسيط، وكذا: المفردات/ ١٤٣، ٣٦١، الإعجاز البيانى للقرآن / ٤٩٨.

. . ومن مواطن الالتفات عن الإفراد إلى الجمع قوله سبحانه : ﴿ واتَّخذُوا من دُون اللَّه آلِهَةً لِيكُونُوا لَهُمْ عزًا . كَلاَّ سيكْفُرُون بعِبادتِهِمْ ويكُونُون علَيْهِم ضِدًّا ﴾ [مريم: ٨١، ٨٢] ، ففى الآية الثانية جاء اسم يكون ـ العائد على الآلهة ـ ضمير جمع، ثم جاء الخبر عنه مفردا «ضدا»، عدولا عن «أضدادا» التى يقتضيها ظاهر السياق، وهو عدول يحقق فى الآية الكريمة غايتين: **الأولى**: اطراد الإيقاع الموسيقى بين فواصل الآيات؛ إذ بصيغة الإفراد «ضدا» تتوازى فاصلة الآية الكريمة مع فواصل الآيات السابقة عليها واللاحقة لها فى السورة (مدا. فردا. عزا. أزا. ضدا. . . إلخ)، والثانية: هى الدلالة على (توحد) موقف الآلهة يوم القيامة فى معاداة هؤلاء الكفار الذين عبدوهم من دون الخالق أو أشركوهم فى عبادته عز وجل، فتوحيد الضد هو ـ كما ذكر المفسرون ـ لتوحد المعنى الذى تدور عليه مضادة هؤلاء الآلهة للكفار؛ إذا إنهم يتفقون على هذه المضادة فيكونون كالشىء الواحد[1].

فى التحول إلى الإفراد عن الجمع ـ إذن ـ إبراز للمفارقة بين موقف الكفار من آلهتهم فى الدنيا وموقفها منهم يوم القيامة، فتلك التى توزعت أهواءهم وأذلوا أعناقهم لها من دون الله أملا فى التعزز بها ـ سوف تتناصر يوم القيامة على تكذيبهم، وتتحد على مضادتهم والتنكر لهم ﴿وإِذَا رأَى الَّذِين أَشْركُوا شُركَاءهُمْ قَالُوا ربَّنَا هؤُلاءِ شُركَاؤُنَا الَّذِين كُنَّا نَدْعُو مِن دُونِك فَأَلْقَوْا إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ ﴾ [النحل: ٨٦]

ومن العدول عن الجمع إلى الإفراد كذلك قوله عز وجل: ﴿ . . . ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً . . ﴾ [الحج: ٥] حيث وردت لفظة الحال بصيغة المفرد (طفلا) لا بصيغة الجمع (أطفالا) الموائمة لضمير الجمع العائد على المخاطبين فى (نخرجكم).

لقد توقف غير واحد من المفسرين لتوجيه هذا العدول: فقيل ـ فى رأى ـ إن الغرض هو الدلالة على الجنس، وقيل ـ فى رأى آخر ـ إن لفظة الطفل فى الأصل

---

(١) انظر: الكشاف جـ٢/ ٤٢٣، التفسير الكبير جـ٢١/ ٢٥٢، تفسير البيضاوى جـ٤/ ١٥، البحر المحيط جـ٦/ ٢١٥، تفسير أبى السعود جـ٥/ ٢٨٠، ومن الجدير بالذكر أن بعض هؤلاء المفسرين قد أشار إلى أن ضمير الجماعة فى (سيكفرون ويكونون) يحتمل أن يكون عائدا على الكفار لا على الآلهة، وهو ـ فيما نرى ـ احتمال بعيد؛ إذ إن مضادة الكفار للآلهة لاتبلغ ما تبلغه مضادة تلك الآلهة لهم فى تجسيد الإحساس بخيبة الأمل وضلال المسعى لديهم فى هذا الموقف.

مصدر والمصادر لاتجمع، وقيل - فى رأى ثالث - إن المعنى: نخرج كل واحد منكم طفلا[1]. والآراء الثلاثة - كما نلاحظ - لاتعدو أن تكون تخريجات أو تبريرات لغوية للظاهرة لا سبرا لبعدها الدلالى أو دورها التعبيرى المتناغم مع سياقها الذى وردت فيه.

أما ابن جنى فقد نحا فى تفسير تلك الظاهرة منحى آخر يختلف عن مثل هذه التخريجات اللغوية العاجزة عن تفسيرها فى نظره، فهو يقول:

«.. فحسن لفظ الواحد هنا لأنه موضع تصغير لشأن الإنسان وتحقير لأمره، فلاق به ذكر الواحد لذلك لقلته عن الجماعة .. وهذا مما إذا سئل الناس عنه قالوا: وضع الواحد موضع الجماعة اتساعا فى اللغة، وأنسوا حفظ المعنى لتقوى دلالته عليه، وتنضم بالشبه إليه»[2].

فالمواءمة بين معنى (الصغر) المدلول عليه باللفظة فى هذا السياق الراصد لمراحل حياة الإنسان ومعنى (القلة) المستوحى من صيغة الإفراد - تلك المواءمة فى رأى ابن جنى هى سر العدول عن الجمع إلى الإفراد فى الآية الكريمة، وهو رأى سديد فيما نحس، ولعل مما يعضده أن هذه اللفظة التى نحن بصددها قد وردت فى ثلاثة مواطن أخرى فى القرآن الكريم مرادا بها - كما فى آية الحج - معنى الجمع، غير أنها وردت فى اثنين منها مفردة، وهما قوله سبحانه فى آية الحجاب:

﴿ ... أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ... ﴾ [النور: ٣١].

وقوله عز وجل: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ... ﴾ [غافر: ٦٧].

أما فى الموطن الثالث فقد وردت بصيغة الجمع، وهو قوله تبارك وتعالى:

﴿ وَإِذَا بَلَغَ الأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ... ﴾ [النور: ٥٩].

وبتأمل الآيات الثلاث نلمس وجاهة رأى ابن جنى؛ ذلك لأن المقصود باللفظة فى الآيتين الأوليين - حيث الإفراد - من هم فى مرحلة الطفولة أو الصغر فعلا، أما فى الآية الأخيرة - حيث الجمع - فإن المقصود بها من تجاوزوا تلك المرحلة إلى مرحلة الرجولة أو الكبر. هؤلاء الذين بلغوا الحلم فوجب عليهم الاستئذان.

---

(١) انظر: التفسير الكبير ٢٣/ ١٠، الكشاف جـ٣/٢٦، تفسير البيضاوى جـ٤/ ٢٤٩ تفسير أبى السعود جـ٣/ ٩٤، البحر المحيط جـ ٦/ ٣٥٢.

(٢) المحتسب جـ٢/ ٢٦٧.

(ب) بين الإفراد والتثنية:

يتجلى ذلك فى قول الحق تبارك وتعالى:

﴿ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ [التوبة: ٦٢].

لقد اختلف النحاة والمفسرون فى تحديد مرجع الضمير فى الفعل «يرضوه».

* فلقد قيل: إنه يعود على الله ورسوله، وإنما أفرد لتلازم الرضاءين.

* وقيل أيضا: إنه يعود على الرسول فحسب؛ لأن الكلام فى إيذائه ﷺ وإرضائه.

* وقيل كذلك: إنه عائد على الله عز وجل فقط، والتقدير: والله أحق أن يرضوه والرسول ﷺ كذلك(١).

فعلى الرأى الأول تتضمن الآية الكريمة عدولا عن تثنية الضمير «يرضوهما» إلى إفراده «يرضوه»، أما على الرأيين الأخيرين فليس فيها عدول أصلا إذ إن ضمير الإفراد بمقتضاهما هو الأصل أو مقتضى الظاهر كما يقال.

والرأى الأول - فيما نحس - هو أرجح الآراء؛ وذلك لقوة الملاءمة بينه وبين السياق الذى وردت فيه الآية الكريمة، فهؤلاء الذين تخبر الآية عن حلفهم للمؤمنين كى يرضوهم هم فئة(٢) من المنافقين كانوا يتعمدون الرسول ﷺ بالإيذاء ويتقولون عليه الأقاويل، وهذا ما أخبرت عنه الآية السابقة على تلك الآية مباشرة فى قوله سبحانه وتعالى:

﴿ وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [التوبة: ٦١].

فى ضوء هذا السياق يرجح القول بأن الضمير فى «يرضوه» عائد على الله والرسول، وأن فى توحيده - عدولا عن تثنيته - دلالة على توحد الرضاءين، وإشعارا بأن إرضاءه ﷺ هو فى الوقت ذاته إرضاء للخالق عز وجل؛ إذ فى ذلك دون ريب دعم لموقفه وسلوان له فيما تحمله من أذى هؤلاء المنافقين - فشأن الإرضاء فى توحيده فى

---

(١) انظر: تفسير أبى السعود جـ٤/ ٧٨، الكشاف جـ٢/ ١٦٠، تفسير البيضاوى جـ٣/ ٧٣، البرهان فى علوم القرآن جـ٤/ ٣١، الإتقان فى علوم القرآن جـ١/ ١٨٧.

(٢) انظر: أسباب النزول/ ١٦٨.

تلك الآية الكريمة هو شأن الطاعة التى وحدها عز وجل فى قوله: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٨٠].

وشبيه بالآية السابقة فى عود الضمير مفردا على الله ورسوله قوله تبارك وتعالى فى شأن المنافقين: ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [النور: ٤٨].

وقوله سبحانه وتعالى بعد ذلك بآيتين:

﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٥١].

حيث أسند الفعل يحكم إلى ضمير الإفراد (المستتر) لا إلى ضمير التثنية (ليحكما) كما يقتضى ظاهر السياق، وفى ذلك - والله أعلم - دلالة على توحد الحكم، وإشعار بأن ما ينطق به الرسول هو بعينه حكم الله، وأن هذا الذى يُدعى الناس إلى الاحتكام إليه، فيُعرض عنه من طويت نفسه على النفاق ويذعن إليه من استضاء قلبه بنور الإيمان - إنما هو منهج (واحد) شرعه العليم الخبير وينفذه ويحكم بمقتضاه رسوله الأمين صلوات الله وسلامه عليه.

ومن مواطن التحول عن التثنية إلى الإفراد كذلك قوله عز وجل مخاطبا موسى وهارون عليهما السلام: ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦].

حيث وردت لفظة رسول مفردة مع أن ظاهر السياق يقتضى تثنيتها (فقولا إنا):

لقد تساءل المفسرون عن سر إفراد تلك اللفظة هنا وتثنيتها فى سياق آخر للقصة ذاتها، وذلك فى قوله سبحانه:

﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ...﴾ [طه: ٤٧].

وقد أجاب بعضهم عن هذا التساؤل بأن لفظة رسول من الألفاظ أو الأوصاف المشتركة؛ فهى تعنى المرسل أو متحمّل القول حينا، والرسالة أو القول المتحمّل حينا آخر، فهى بالمعنى الأول فى سورة طه، وبالمعنى الثانى فى سورة الشعراء، ومن ثم ثنيت فى الأولى لأنهما رسولان، وأفردت فى الثانية لأنها رسالة واحدة[1].

ويتفق أحمد الغرناطى صاحب (ملاك التأويل) مع أصحاب هذا الرأى فى أن

---

(١) أسرار التكرار فى القرآن/ ١٤٠، بصائر ذوى التمييز جـ٣/ ٦٩ - ٧٠.

لفظة رسول تدل على المرسَل وعلى الرسالة، غير أنه يضيف أن استخدامها بمعنى المرسَل هو اللغة الشهيرة، ولهذا ـ كما يرى ـ وردت بهذا المعنى فى السورة الأولى فى ترتيب المصحف (طه)، ووردت بالمعنى الثانى (الرسالة) فى السورة المتأخرة (الشعراء) ثم يعقب على هذا الرأى قائلا: «وعكس الوارد مخالف للترتيب ولا يناسب»(١).

والواقع أن ورود لفظة رسول فى كلتا الآيتين خبرا عن ضمير المتكلمين (إنا) يبعد القول بأنها تعنى فى إحداهما غير ما تعنيه فى الثانية، أما ما ذكره الغرناطى فى سبب استخدامها بالمعنى الأول فى سورة طه، وبالمعنى الثانى فى سورة الشعراء فهو أشد بعدا: فما نظن أن ترتب اللغات أو اللهجات العربية من حيث الشهرة أو الذيوع هو من بين الأسرار الكامنة فى ترتيب سور القرآن الكريم.

أما الزمخشرى فقد تساءل عند تفسيره لآية الشعراء قائلا: هلا ثنى الرسول كما ثنى فى قوله إنا رسولا ربك؟ ثم ذكر فى الإجابة عن هذا التساؤل قولين:

أحدهما: ماجرى عليه الرأى السابق من أن لفظة الرسول فى آية طه بمعنى المرسَل، وفى آية الشعراء بمعنى الرسالة، ومن ثم وحدت كما يفعل الوصف بالمصدر نحو صوم وزور.

الثانى: أنها فى آية الشعراء بمعنى الرسول وإنما وحدت لأن حكمهما ـ عليهما السلام ـ لتساندهما واتفاقهما على شريعة واحدة واتحادهما لذلك وللأخوة كان حكما واحدا، فكأنهما رسول واحد(٢).

ولعلنا نلاحظ أن هذا الرأى الثانى ـ على وجاهته بالقياس إلى الرأى الأول ـ لا يجيب عن التساؤل الذى طرحه الزمخشرى فى البداية، بل إنه يثيره من جديد، إذ مادامت لفظة «رسول» تعنى الشخص المرسل فى آيتى طه والشعراء فما هو سر تثنيتها فى الأولى وإفرادها فى الثانية إذن؟!

إننا نطمئن إلى القول بأن لفظة رسول فى كل من الآيتين الكريمتين لاتعنى سوى الشخص المرسل، أما تثنيتها فى آية طه وإفرادها فى آية الشعراء فإنه يرجع فيما نحسب ـ والله أعلم بمراده ـ إلى اختلاف السياق فى كل من السورتين عنه فى الأخرى؛ فكل من الآيتين الكريمتين قد سُبقت فى سياقها بإعلان الخوف من بطش فرعون وطغيانه، غير أن هذا الإعلان قد ورد فى سورة طه على لسان الرسولين ـ

---

(١) انظر: ملاك التأويل ٢/ ٦٨٢.

(٢) انظر: الكشاف جـ٣/ ١١٠، وكذا تفسير البيضاوى جـ٤/ ١٠١، تفسير أبى السعود جـ٦/ ٢٣٧.

موسى وهارون عليهما السلام ـ ومن ثم جاءت لفظة رسول مثناة لبعث الطمأنينة والثقة في قلبيهما، واقتلاع جذور الخوف من نفسيهما معا: ﴿ قالا ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى . قال لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى فأتياه فقولا إنا رسولا ربك .... ﴾ [طه: ٤٥ - ٤٧].

أما في سورة الشعراء فقد ورد الإخبار عن الخوف من فرعون وآله على لسان موسى عليه السلام وحده، ومن ثم كان إفراد لفظة رسول في تلك السورة تهدئة لروعه، وتطمينا لمخاوفه عليه السلام: ﴿ قال رب إني أخاف أن يكذبون ويضيق صدري ولا ينطلق لساني فأرسل إلى هرون . ولهم علي ذنب فأخاف أن يقتلون . قال كلا فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون . فأتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين ﴾[1] [الشعراء: ١٢ - ١٦].

ومن أمثلة العدول بين الإفراد والتثنية كذلك قول الحق تبارك وتعالى:

﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان... ﴾ [المائدة: ٦٤].

فلقد جاءت لفظة اليد مثناة في دحض تلك الفرية بعد أن ذكرت مفردة على ألسنة أصحابها أو مردديها لعنهم الله، وفي نكتة هذا العدول ذكر المفسرون: أن اليهود قد جعلوا قولهم «يد الله مغلولة» كناية عن نسبة البخل إلى الله جل وتنزه عن ذلك، فأجيبوا على وفق كلامهم ـ أي بطريق الكناية ـ فقيل: «بل يداه مبسوطتان» بتثنية اليد ليكون رد قولهم وإنكاره أبلغ في الدلالة على إثبات غاية السخاء له سبحانه، أي ليس الأمر على ما وصفتموه من البخل، بل هو جواد على سبيل الكمال[2].

ويضيف ابن المنير الاسكندري ملحظا دقيقا في توجيه دلالة التحول عن الإفراد إلى التثنية في الآية الكريمة فيقول:

«.. لما كان المعهود في العطاء أن يكون بإحدى اليدين وهي اليمين، وكان الغالب على اليهود لعنة الله عليهم اعتقاد الجسمية ـ جاءت عباراتهم عن اليد الواحدة المألوف منها العطاء، فبين الله تعالى كذبهم في الأمرين: في نسبة البخل إلى الله بأن

---

(١) يبدو لي ـ والله أعلم ـ أن تلك الآيات تحكي موقفا كان موسى عليه السلام هو المخاطب فيه وحده، يدل على ذلك قوله عز وجل على لسانه «فأرسل إلى هارون» كما يدل عليه أيضا أن معظم الأسباب التي ذكرتها تلك الآيات للخوف من آل فرعون ـ كضيق الصدر، وعدم انطلاق اللسان، والخوف من القتل بسبب الذنب ـ هي أسباب خاصة بموسى ـ وحده ـ عليه السلام.

(٢) انظر التفسير الكبير جـ١٢/ ٤٦، الكشاف جـ١/ ٣٥١، تفسير أبي السعود جـ٣/ ٥٨، البحر المحيط جـ٣/ ٥٢٤، تفسير المنار جـ٦/ ٤٥٦، تلخيص البيان في مجازات القرآن/ ٤٠.

ذاته صفة الكرم المعبر عنها بالبسط، وفى إضافته إلى الواحدة تنزيلا منهم على اعتقاد الجسمية، وذلك بأن أضافه إلى اليدين جميعا، لأن كلتا يديه يمين كما ورد فى الحديث تنبيها على نفى الجسمية؛ إذ لو كانت ثابتة جل الله عنها لكانت إحدى اليدين يمينا والأخرى شمالا ضرورة، فلما أثبت أن كلتيهما يمين نفى الجسمية وأضاف الكرم إليهما لا كما يضاف فى الشاهد إلى اليمنى خاصة؛ إذ الأخرى شمال وليست محلا للتكرم»(١).

ومن أمثلة هذا العدول أيضا قوله سبحانه:

﴿ **فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ** ﴾ [**طه**: ١١٧].

ففى إسناد فعل الشقاء إلى الضمير المفرد (المستتر) العائد على آدم عليه السلام عدول عن إسناده إلى ضمير التثنية الذى يقتضيه ظاهر السياق (لك ولزوجك فلا يخرجنكما)، وقد ذكر المفسرون فى بيانهم لدلالة هذا العدول رأيين:

الأول: أن فى ضمن شقاء الرجل وهو قيّم أهله وأميرهم شقاءهم، كما أن فى ضمن سعادته سعادتهم، فاختص الكلام بإسناده إليه دونها مع المحافظة على رعاية الفاصلة.

الثانى: أن المراد بالشقاء التعب فى طلب القوت، وذلك على الرجل دون المرأة(٢).

والرأى الثانى هو أكثر الرأيين ملاءمة لسياق الآية الكريمة، ومن ثم فإنه - فيما يبدو لى - هو الأرجح؛ ذلك لأن الأكل أو القوت كان بمثابة «المحور الأساسى» فى قصة آدم عليه السلام؛ فهو - من جهة - إحدى النعم التى امتن الله على آدم بتهيئتها له فى الجنة، وكفايته مئونة تحصيلها والشقاء من أجلها ﴿ **إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلا تَعْرَىٰ. وَأَنَّكَ لا تَظْمَأُ فِيهَا وَلا تَضْحَىٰ** ﴾ [**طه**: ١١٨، ١١٩] - وهو - من جهة أخرى - مدار الأمر والنهى فى تلك القصة: ﴿ ... **وَكُلا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ** ﴾ [**البقرة**: ٣٥] ﴿ ... **فَكُلا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ**

(١) كتاب الانتصاف: ذيل الكشاف جـ١/ ٣٥١ - ٣٥٢.

(٢) انظر: الكشاف جـ٢/ ٤٤٩، تفسير أبى السعود جـ٦/ ٤٥، التفسير الكبير جـ٢٢/ ١٢٥، غرائب القرآن / هامش الطبرى جـ٧/ ١٤٣، البحر المحيط جـ٦/ ٢٨٤.

الظَّالمين ﴾ [**الأعراف**: ١٩] ـ وهو ـ من جـهة ثالـثة ـ سبـب حرمان آدم وزوجـه من الجنه . . ﴿ **فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما** ... ﴾ [**طه**: ١٢١] ﴿ **فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه** ... ﴾ [**البقرة**: ٣٦] ـ فكأن هذه الأكلة الشيطانيـة قد كانت بمثابة الحد الفاصل بين تنعمهما ـ معا ـ بـلذائذ الطعام فى ربوع الجنة، وشقائه عليه السلام ـ وحده ـ فى سبيل الكدح من أجله بعد الهبوط منها.

(جـ) بين التثنية والجمع:

من المواطن القرآنية التى تحقق فيها التحول عن التثنية إلى الجمع قوله سبحانه:

﴿ **هذان خصمان اختصموا في ربهم** ... ﴾ [**الحج**: ١٩] ـ حيـث أسند فـعل الاختصام إلى ضمير الجماعة (اختصموا) لا إلى ضمير التثنية (اختصما) الملائم لظاهر السياق ـ يقول الزمخشرى عند تفسيره لتلك الآية:

« ... الخصم صفـة وصف بها الفوج أو الفريق فكأنه قـيل : هذان فوجان أو فريقان مختصمان، وقوله هذان للفظ واختصموا للمعنى كقوله: ومنهم من يستمع إليك حتى إذا خـرجوا ... ولو قيـل : هؤلاء خصمـان أو اختصـما جاز ـ يراد المـؤمنون والكافرون»[1].

ولعلنا نـلاحظ أن الزمخشرى بـهذه العبارات لم يـتجاوز نطاق تبـرير الظاهرة أو تسويغـها لغويا عن طـريق القول بأنها من بـاب الحمل على المـعنى (اختصمـوا) بعد الحمل على اللفظ (هذان خصمان) ـ أما سر المزاوجة بين الحملين أو علاقتها بالسياق الذى وردت فيه الآية الكريمة فإن ذلك ما لم يدر بخلده التوقف للبحث عنه.

ولكى نستجلى سر هذا العدول فى الآية الكريمة نود ـ أولا ـ أن نلاحظ:

* أن هذه الآية مسوقة لبـيان مصير كل من الخصمين ـ المـؤمنين والكفار ـ يوم القيامة ﴿ ... **فالذين كفروا قطعت لهم ثياب من نار يصب من فوق رءوسهم الحميم * يصهر به ما في بطونهم والجلود** ﴾ [**الحج**: ١٩، ٢٠] ﴿ **إن الله يدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيها حرير** ﴾ [**الحج**: ٢٣].

---

(١) الكشاف جـ٣/ ٢٩.

* فى آية سابقة على تلك الآية يخبرنا المولى عز وجل بأن يوم القيامة هو موعد الفصل بين طوائف الأديان أو أصحاب الملل المختلفة ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ [الحج: ١٧].

* أن فعل الاختصام الذى تمثل فيه العدول عن التثنية إلى الجمع قد جاء بصيغة الماضى (اختصموا) مما يدل على أن الخصومة بين الخصمين قد حدثت قبل زمن الإشارة إليهما (هذان خصمان).

لعلنا فى ضوء الملاحظات الثلاث نستطيع القول: إن الخصمين المشار إليهما فى الآية الكريمة هما فى الأصل تلك الفرق أو الملل المختلفة التى حددتها الآية السابقة عليها، وعلى ذلك فإن التثنية فى «هذان خصمان» هى - والله أعلم - للدلالة على أن تلك الفرق سوف تستحيل يوم القيامة (وبعد أن يفصل الله بينها) إلى فريقين - مؤمنين وكفار - فحسب، أما الجمع فى «اختصموا» فمنظور فيه إلى الحال التى كانت عليها تلك الفرق فى الدنيا، من تعدد التسميات، واختلاف المذاهب، وتضارب المسالك فى قضية العقيدة وتصور الألوهية، ونحن فى ضوء هذا التوجيه لدلالة العدول فى الآية الكريمة نرفض تلك المقولة التى رددها مع الزمخشرى وغير واحد من المفسرين(١) من أنه لو قيل: هؤلاء خصمان اختصما لجاز (٢)؛ إذ كيف تجوز الإشارة إلى فريقين بهؤلاء؟ وكيف يجوز الإخبار عن الخصومة والاختلاف بين تلك الطوائف المتعددة بطريق التثنية (اختصما)؟

ومن مواطن التحول عن الجمع إلى التثنية قوله تبارك وتعالى:

﴿**إِذْ دَخَلُوا عَلَىٰ دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَىٰ سَوَاءِ الصِّرَاطِ**﴾ [ص: ٢٢].

إذ فى مجىء لفظة (خصمان) مثناة مخالفة لما يقتضيه ظاهر السياق الحافل قبلها بضمائر الجمع (ادخلوا. منهم. قالوا).

لقد تساءل الزمخشرى عن وجه تلك المخالفة قائلا: فإن قلت هذا جمع وقوله خصمان تثنية فكيف استقام ذلك؟ ثم أجاب قائلا: معنى خصمان فريقان خصمان والدليل عليه قراءة من قرأ: خصمان بغى بعضهم على بعض، ثم يضيف الزمخشرى أن

---

(١) انظر: معانى القرآن جـ٢/ ٢٢٠، تفسير البيضاوى جـ٤/ ٥٢، تفسير أبى السعود جـ٦/ ١٠١.

(٢) لعل من نافلة القول أن نشير إلى أن هذا العكس المفترض مما لا يسوغ القول بجوازه فى أى تعبير فنى فضلا عن أن يكون هذا التعبير قبسا من الوحى القرآنى المعجز.

تفسير الخصمين بمعنى الفريقين لا يتنافى مع ماهو معلوم من سياق تلك القصة من أن الخصومة كانت بين شخصين اثنين[1]؛ ذلك لأنه قد كان مع كل منهما صحب وأعوان يساندونه فى خصومته ضد الآخر، فهما ـ إذن ـ فريقان[2].

والزمخشرى هنا يبدو معنيا لابيبان نكتة التحول عن الجمع إلى التثنية، بل بالكشف عن وجه اطراد المعنى واتساق الدلالة ـ مع هذا التحول ـ فى مسار القصة. وذلك ما يبدو جليا فى طبيعة التساؤل الذى طرحه فى البداية (وكيف استقام ذلك؟).

ولعل مما يجلى هذه النكتة ما ذكره ابن عباس رضى الله عنهما من أن داود عليه السلام جزأ زمانه أربعة أجزاء: يوما يخلو فيه للعبادة، ويوما للقضاء، ويوما للاشتغال بخواص أموره، ويوما للوعظ والتذكير، وأن هؤلاء الخصم قد دخلوا عليه فى يوم خلوته[3].

ففى ضوء ماذكره ابن عباس نستطيع القول ـ والله أعلم ـ إن فى العدول عن الجمع إلى التثنية على ألسنة هؤلاء الخصم إيحاء برغبتهم فى تهدئة روع داود عليه السلام بعد أن أحسوا بفزعه، فكأنهم أدركوا أن هذا الفزع ليس لأنهم تسوّروا عليه محرابه فحسب، بل لخوفه كذلك أن يضيع يوم خلوته للعبادة فى الفصل بينهم، ومن ثم كان فى إيثار العدول إلى التثنية على ألسنتهم «خصمان» إيماء إلى حرصهم على تطمينه من هذا الجانب، فكأنهم بذلك يبادرونه بالقول: لا تخف من ضياع يومك؛ فهذه الجموع التى تراها لم تأت إلا من أجل خصومة واحدة.

ومن مواطن العدول بين التثنية والجمع كذلك قول الحق تبارك وتعالى: ﴿ **وإن طَائفتَان من الْمُؤْمنينَ اقْتَتلُوا فَأَصْلحُوا بَيْنَهُمَا** ... ﴾ [**الحجرات**: ٩].

ففى تلك الآية الكريمة تحول عن التثنية إلى الجمع فى (طائفتان ـ اقتتلوا)، ثم تحول عن الجمع بالعودة إلى التثنية (اقتتلوا ـ فأصلحوا بينهما)، وفى هذين التحولين ـ والله أعلم ـ إبراز للبون الشاسع بين داعى الصلح ودواعى الاقتتال، أى بين توحد الكلمة ـ فى كل من الطائفتين ـ فى حال الصلح، وتشتت الآراء وتطاير شرر النفوس وانقسام الصف الواحد ـ فى كل منهما ـ إلى صفوف فى حال الاقتتال، ـ وهذا ما ذهب إليه الفخر الرازى فى تفسيره لدلالة هذين التحولين فى الآية الكريمة، فهو يقول:

---

(١) كما يبدو ذلك جليا فى قوله عز وجل على لسان أحدهما: ﴿إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة .. الآية﴾ ـ [ص: ٢٣].

(٢) الكشاف جـ٣/ ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٣) انظر: السابق/ ٣٢٣، تفسير البيضاوى جـ٥/ ١٧، تفسير أبى السعود جـ٧/ ٢٢٠.

«عند الاقتتال تكون الفتنة قائمة، وكل أحد برأسه يكون فاعلا فعلا فقال: اقتتلوا... وعند العود إلى الصلح تتفق كلمة كل طائفة، وإلا لم يكن يتحقق الصلح، فقال: بينهما لكون الطائفتين حينئذ كنفسين»(١).

ومن تلك المواطن كذلك قوله عز وجل:

﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١].

يقول الزمخشري في تفسيره لتلك الآية: فإن قلت: هلا قيل طائعتين على اللفظ أو طائعات على المعنى لأنها سماوات وأرضون؟ قلت: لما جعلن مخاطبات ومجيبات ووصفن بالطوع والكره قيل طائعين»(٢).

فتنزيل السماء والأرض في الآية الكريمة منزلة العقلاء في توجيه الأمر إليهما، ووصفهما بالاستجابة والانقياد هو - كما يرى الزمخشري - سر وصفهما بالطاعة بصيغة جمع المذكر العاقل (طائعين) عدولا عن صيغة المثنى المؤنث (طائعتين) التي يقتضيها ظاهر السياق (قالتا) وعن صيغة جمع المؤنث (طائعات) الملائمة لما لا يعقل.

ونود هنا أن نلاحظ أن القيمة التعبيرية لهذا العدول كما تتجلى في ملاءمة صيغة الجمع (المعدول إليها) لنسق الآية الكريمة - كما أشار الزمخشري وغيره - تتجلى كذلك في ملاءمتها للسياق الذي وردت فيه تلك الآية؛ ففي صدر هذا السياق كان الأمر موجها إلى رسول الله ﷺ بمواجهة الكفار بحقيقة كفرهم، ومجابهتهم بمدى ما صاروا إليه من ضلال حين جعلوا للخالق - تنزه وجل عن ذلك - أندادا: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ. وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا ...﴾ [فصلت: ٩، ١٠] وفي نهايته كان أمره عليه السلام بإنذار هؤلاء الكفار بسوء العقبى وفداحة المصير إن أعرضوا عن الهداية واستمرأوا سبيل الضلال: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾ [فصلت: ١٣].

وبين هذين الأمرين جاء توجيه الأمر إلى السماء والأرض - في الآية التي بين أيدينا - وجاء الإخبار عن طاعتهما متضمنا هذا العدول عن صيغتي التثنية وجمع غير

(١) التفسير الكبير جـ ٢٨/ ١٢٧ - ١٢٨.

(٢) الكشاف جـ٣/ ٣٨٥، وانظر: مجاز القرآن جـ٢/ ١٩٦، تلخيص البيان في مجازات القرآن/ ٢٤٤، تفسير أبي السعود جـ٨/ ٥، تفسير البيضاوي جـ٥/ ٤٥.

العاقل إلى صيغة جمع العقلاء (طائعين)، وفى ذلك ـ والله أعلم ـ تعريض بهؤلاء [1] الذين ضلت عقولهم، فتردت بهم سفاهتهم فى هوة الشرك والغواية، فكأن الآية الكريمة بتضمنها هذا العدول فى ذلك السياق تجسد المفارقة الواضحة بين تلك الجمادات التى لا تملك إلا الطاعة والانقياد المطلق لجبروت الخالق عز وجل، وبين هؤلاء الملاحدة من بنى البشر (العقلاء) الذين تعطلت عقولهم فانغمسوا فى مباءة المعصية بين إشراك به واقع، وإعراض عن تذكيرهم بآياته ودلائل قدرته متوقع.

* * *

ثالثا: الضمائر

.. أشرت فيما سبق إلى أن الالتفات لا ينحصر فى مجال الضمائر، وهنا أود أن أشير إلى أنه لا ينحصر فى هذا المجال ـ كما انحصر على أيدى كثير من البلاغيين ـ فى صور التحول بين أنواع الضمائر الثلاثة، بل إنه يشمل أيضا التحول عن الإضمار إلى الإظهار، والتحول عن تأنيث الضمير إلى تذكيره، أو عن تذكيره إلى تأنيثه؛ ففى تقديرى أن الالتفات فى مجال الضمائر يتحقق فى صور المخالفة التعبيرية التالية:

(أ) بين الغيبة والخطاب.

(ب) بين الغيبة والتكلم.

(جـ) بين التكلم والخطاب.

(د) بين الإضمار والإظهار.

(هـ) بين تذكير الضمير وتأنيثه.

ونود فيما يلى ـ أن نتوقف إزاء كل صورة من تلك الصور كى نستلهم بعض ما تفيض به تجلياتها فى البيان القرآنى من قيم وأسرار:

(أ) (غيبة ـ خطاب)

فمن ذلك قول الحق تبارك وتعالى: ﴿**لَوْلا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ**﴾ [النور: ١٢].

---

(١) ونحن بذلك نستبعد ما قيل فى توجيه العدول فى الآية الكريمة من أنه ـ عز وجل ـ إنما جمعهما جمع السلامة، ولم يقل طائعين ولا طائعات؛ لأنه أراد: ائتيا بمن فيكم من الخلائق طائعين، فخرجت الحال على لفظ الجمع، وغلب من يعقل من الذكور، انظر: تلخيص البيان/ ٢٤٤، والبرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

ففى تلك الآية الكريمة التى وردت فى سياق حديث الإفك عدول يتمثل فى قوله عز وجل: «ظن المؤمنون». حيث أسند فعل الظن إلى الاسم الظاهر(والاسم الظاهر من باب الغيبة[1]) لا إلى ضمير المخاطبين الملائم لظاهر السياق «ظننتم». وهو عدول يؤدى دوره فى تجسيد المبالغة فى عتاب الله عز وجل للمخاطبين؛ ففى التحول عن مخاطبتهم «سمعتموه» إلى الإخبار عنهم «ظن المؤمنون» إشعار لهم بأنهم حين أفاضوا فى هذا الحديث الذى آذى رسول الله ﷺ، فلم يبادروا إلى نفيه أو يجاهروا بتكذيب مروّجيه، قد تنكبوا ـ وهم المؤمنون ـ النهج الأمثل الذى تقتضيه صفة الإيمان[2]، ومن ثم كان إخراج هذه الصفة فيهم مخرج الشك مبالغة فى هذا العتاب وتحذيرا من الارتكاس فى مثل هذا المسلك، وذلك فى قوله سبحانه بعد ذلك:

﴿ **يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَن تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ** ﴾ [**النور**: ١٧].

ومن المواطن القرآنية للتحول عن الخطاب إلى الغيبة كذلك قوله سبحانه:

﴿ **إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ. وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ** ﴾ [**الأنبياء**: ٩٢، ٩٣].

وقد ذكر البلاغيون أن فى هذا العدول تقبيحا لما يقدم عليه المخاطبون من تحزب وتشرذم، فكأنه سبحانه «ينعى عليهم ما أفسدوه إلى آخرين، ويقبح عندهم ما فعلوه، ويقول: ألا ترون إلى عظيم ما ارتكب هؤلاء فى دين الله، فجعلوا أمر دينهم فيما بينهم قطعا[3]».

ولعل فى هذا العدول[4] فوق ما ذكره البلاغيون ـ والله أعلم ـ إشعارا بأن الأمة لا تتحد كلمتها إلا إذا اعتصمت بعقيدة التوحيد، فلم تستجب إلا إلى نداء الحق، ولم تحتكم إلا إلى منهج السماء، أما دون ذلك فإنها تتقطع بددا، وتتناثر أحزابا وشيعا؛ إذ

---

(١) انظر: مواهب الفتاح / ضمن شروح التلخيص: جـ١/ ٤٦٢، البحر المحيط جـ١/ ٢٤.

(٢) يقول الزمخشرى: إن فى التصريح بلفظة الإيمان فى الآية دلالة على أن الاشتراك فيه يقتضى «ألا يصدق مؤمن على أخيه ولا مؤمنة على أختها قول عائب ولا طاعن، وفيه تنبيه على أن حق المؤمن إذا سمع قالة فى أخيه أن يبنى الأمر فيها على الظن لا على الشك، وأن يقول بملء فيه بناء على ظنه بالمؤمن الخير» الكشاف: جـ ٣/ ٦٥.

(٣) المثل السائر / ١٦٨، وانظر: الكشاف: جـ ٣ / ٢٠، تفسير البيضاوى: جـ٤/ ٤٦، تفسير أبى السعود: جـ ٦/ ٨٤، البرهان فى علوم القرآن: جـ ٣/ ٣١٩.

(٤) ورد هذا العدول أيضا فى قوله تبارك وتعالى: ﴿وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون. فتقطعوا أمرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون﴾ ـ المؤمنون: ٥٢ ـ ٥٣ ـ ومما هو جدير بالإشارة إليه أن هاتين الآيتين ليستا تكرارا لآيتى الأنبياء؛ وذلك لأن السياق فى كل من الموطنين يختلف عنه فى الآخر، ولعلنا نلاحظ ما ترتب على هذا الاختلاف من افتراقهما فى بعض ظواهر الأداء اللغوى كحروف العطف أو التذييل أو ما إلى ذلك، وانظر: درة التنزيل/ ٣٠٤ ـ ٣٠٦، أسرار التكرار فى القرآن/ ١٤٣، ملاك التأويل: جـ٢/ ٧٠٧ ـ ٧١٤.

فى غيبة كـلمة الحق تتصايح ترهات البـاطل، وفى الابتعاد عن شريعة الخـالق تتصارع أهواء المخلوقين، وحينئذ فإن آمال تلك الأمة فى توحيد صفوفها، وشعاراتها المرفوعة فى سبـيل هذا التـوحيد والتـى تتعلق تارة بـوحدة الدم وأخرى بـوحدة التراب وثـالثة بالمصير المشترك ـ سوف تذهب كلها أدراج الريـاح مهما تشبث المتشبثون، أو تشدق المتشدقون.

ومن مواطن هذا العدول أيضا قوله سبحانه:

﴿ **هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ** ﴾ [يونس: ٢٢].

فلقد بدأت الآية الكريمة بـمخاطبة المخاطبين (يسيركـم ـ كنتم) ثم تحول النسق إلى الإخبار عنهم بضمير الغيبة (وجرين بهم) ـ لقد التفت كثير من البلاغيين والمفسرين إلى هذا العدول، وتعددت آراؤهم فى بيان سره، ومن أبرز هذه الآراء:

* أن فى العدول عن مخـاطبتهم إعراضا عنهم، كأنه ـ عـز وجل ـ يذكر حالهم لغيرهم ليعجبهم منها، ويستدعى منهم مزيد الإنكار والتقبيح.

* أن الانتقـال من الغيبـة إلى الحضور يدل علـى مزيد من التقـريب والإكرام، وبالتالى فإن العكس وهو الانـتقال من الحضور إلى الغيبة يفيـد فى الآية الكريمة معنى المقت والتبغيض.

* أن هؤلاء قـد حضروا وقـت الركوب؛ لأنهـم خافوا الـهلاك وتقلـب الرياح فناداهم نداء الحاضرين، ثم إن الرياح لما جرت بـما تشتهى النفوس وأمنت الهلاك لم يبق حضورهم كما كان على ما هى عادة الإنسان إذا أَمِنَ غاب(1).

ولعنا نلاحظ أن مرد الاخـتلاف بين الآراء الثلاثة هو تعدد زوايـا النظر إلى وجه انطباق معنى الغيبـة بعد الحضور، أو لنقل (غيبة الحضور) على هـؤلاء الفرحين بالنعمة دون تذكر المنعم، فـهم فى منظور الرأى الأول كالأحمق المأفـون الذى يشار إليه ـ فى حضـوره ـ تعجـيبا من انـحرافه وتحـذيرا من شنـاعة مسلكه، وهـم فى منظور الثـانى كالمبغّض الممقوت الذى تتخطاه الأعـين وتنصرف عنه النفوس فلا يحظى من جلسائه باهتمام ولا يظفر منهم بخطاب، وهم فى منظور الأخـير كالحاضر الشارد الذى استشعر الأمان فى واقعه، فجـمح به خياله وسبح به فكره بعيـدا عن هذا الواقع غافلا عما حوله ومن حوله فيه.

---

(1) انظر فى الآراء الـثلاثة: التفـسير الكبـير: جـ ٢/ ١٨٦، تفـسير أبى السـعود، جـ٤/ ١٣٤، تفـسير البيضاوى: جـ٣/ ٨٨، المثل السائر/ ١٦٨، البرهان فى علوم القرآن: جـ٣/ ٣١٨.

ومع تسليمنا بأن الاختلاف بين تلك الآراء الثلاثة ليس اختلافا بالصواب والخطأ فإننا نميل إلى الرأى الأخير فيها؛ إذ إنه - فيما نحس - أكثر تلك الآراء ملاءمة لسياق الآية الكريمة؛ فالمعنى الذى سار عليه فى تفسير كل من الخطاب والغيبة أعنى دلالة أولهما على تركيز الوعى واستحضار عظمة الخالق، ودلالة الثانى على الغفلة والتنكر - هذا المعنى هو ما يتناغم مع دلالة الآية السابقة على تلك الآية:

﴿ **وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّن بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُم مَّكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ** ﴾ [**يونس**: ٢١] وهو كذلك ما تقرره الآية التى سبقت الآيتين ببضع آيات فى ذات السورة: ﴿ **وَإِذَا مَسَّ الْإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** ﴾ [**يونس**: ١٢].

ومن تلك المواطن كذلك قوله عز وجل فى سورة الفاتحة:

﴿ **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ. مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ. إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** ﴾ [**الفاتحة**: ٢ - ٥].

ففى الآية الأخيرة ﴿إياك نعبد..﴾ تحول إلى طريق الخطاب عن طريق الغيبة الذى وردت عليه الآيات السابقة عليها.

ومن أبرز ما ذكر فى توجيه هذا التحول:

* أن الآيات الثلاث الأولى ثناء على الخالق عز وجل، والثناء فى الغيبة أولى، أما الآية الرابعة ﴿إياك نعبد..﴾ فهى دعاء والدعاء فى الحضور أولى.

* أن المصلى يكون أجنبيا عند الشروع فى الصلاة، فلا جرم أثنى على الله بألفاظ المغايبة، ثم إنه تعالى كأنه يقول له: حمدتنى وأقررت بكونى إلها ربا رحيما مالكا ليوم الدين فنعم العبد أنت، قد رفعنا عنك الحجاب فتكلم بالمخاطبة وقل: إياك نعبد.

* أن ذكر صفات الخالق عز وجل يستتبع العلم بمعلوم عظيم الشأن حقيق بالثناء وغاية الخضوع والاستعانة فى المهمات، فخوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات فقيل: إياك يا من هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة.

* أن العبد عند شروعه فى الصلاة ينوى حصول القربة، فإذا ما ذكر بعد هذا الشروع أنواعا من الثناء على الله اقتضى كرمه سبحانه إجابته فى تحصيل تلك القربة من مقام الغيبة إلى مقام الحضور.

* أن مبتدأ الخلق الغيبة منهم عنه سبحانه،وقصورهم عن محاضرته ومخاطبته وقيام حجاب العظمة عليهم، فإذا ما عرفوه بما هو له، وتوسلوا للقرب بالثناء عليه تأهلوا لمخاطبته ومناجاته(١).

وحريّ بنا أن نشير إلى أنّ هذه التوجيهات أو تلك النكات والأسرار ـ على تعددها ـ لا تتعارض، بل تتآزر فى الكشف عما يوحى به الالتفات عن الغيبة إلى الخطاب فى هذا الموطن، بل إن دائرة الإيحاء فى هذا الالتفات تتسع آفاقها لتستوعب فوق ما ذكرناه نكات وأسرارا أخرى يضيق المقام عن استقصائها. والحق أن قبول ظاهرة الالتفات لأكثر من توجيه، واحتمالها فى الموطن الواحد لغير تفسير (وهوما يعنى حفول بنيتها بخصوبة الإيحاء وثراء الدلالة) هو ـ دائما ـ شأنها بل شأن غيرها من الظواهر التعبيرية فى البيان القرآنى، وهو أحد وجوه الإعجاز فى هذا الكتاب الخالد الذى بقى وسيظل ثرىّ النبع، متجدد العطاء.

ومن المواطن التى تكرر فيها الالتفات بين الغيبة والخطاب قوله تبارك وتعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالاتِكَ اللاَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

فلقد بدئ سياق الآية الكريمة بخطاب النبى ﷺ «أحللنا لك»،ثم عدل عن ذلك إلى الإخبار عنه بطريق الغيبة «إن وهبت نفسها للنبى»،ثم عدل عن ذلك مرة أخرى إلى طريق الخطاب «خالصة لك».

وقد ذكر المفسرون فى نكتة العدولين أنهما للإيذان بأن ذلك الإحلال هو مما خص به النبى ﷺ، وفى مجيء الغيبة بالاسم الظاهر «النبى» دلالة على أن الاختصاص تكرمة له لأجل النبوة، وتكريره تفخيم له وتقرير لاستحقاقه الكرامة للنبوة(٢).

ونود أن نضيف ـ إلى ما لاحظه المفسرون ـ نكتة أخرى فى ذلك العدول تتمثل فى مدى معاضدته لما سيقت الآية من أجله، أعنى نفى الحرج عنه ﷺ فى خصوصية

(١) انظر فى تلك الآراء وغيرها: التفسير الكبير: جـ ١/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦، الكشاف: جـ١/ ١٠ تفسير أبى السعود: جـ١/ ١٦، تفسير البيضاوى: جـ١ / ٣١، البحر المحيط: جـ١/ ٢٤ مفتاح العلوم/ ٨٧، الإيضاح/ ٧٧، المثل السائر/ ١٦٥، البرهان فى علوم القرآن: جـ ٣/ ٣٢٦ ـ ٣٢٧، الإتقان فى علوم القرآن: جـ٢/ ٨٦. وجدير بالذكر أن تخصيص فائدة هذا العدول بالمصلى فى بعض تلك الآراء لا مبرر له؛ لأن قراءة الفاتحة ليست مقصورة على الصلاة.

(٢) انظر: الكشاف جـ٣/ ٢٤٢، تفسير البيضاوى: جـ٤/ ١٦٦، تفسير أبى السعود: جـ ٧/ ١١٠.

ما أحل له؛ فلقد اختصه الخالق عز وجل دون المؤمنين بإحلال ما زاد عن أربع من الأزواج والمملوكات باليمين، واختصه - دونهم كذلك - بإحلال من تهب نفسها له، وبالتأمل نجد أن إحساسه ﷺ بالحرج من الخصوصية(١) الثانية كان أشد منه مع الخصوصية الأولى، وذلك لسببين:

* أن الخصوصية الأولى تتعلق - فحسب - بعدد من أحللن له ﷺ بالزواج وملك اليمين، أما ذلك الإحلال فى حد ذاته فإن غيره من المؤمنين يشاركه فيه ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم وما ملكت أيمانهم﴾، أما الخصوصية الثانية فإنها تتعلق بذات الإحلال بالهبة؛ إذ هو له ﷺ خاصة(٢).

* أنه ﷺ لا يبذل شيئا فى سبيل الإحلال بالهبة، وذلك خلافا للإحلال بالزواج أو بملك اليمين؛ إذ هو فى الزواج يبذل من ماله (آتيت أجورهن)، وفى ملك اليمين يجاهد بالنفس والمال، فيغنم - من بين ما يغنم - هذا الإحلال.

لعل ذلك - والله أعلم بمراده - من أسرار الالتفات إلى الغيبة فى «وهبت نفسها للنبى»، فكأن المولى عز وجل - عن طريق ذلك الالتفات - يقول له: اهدأ نفسا، واطمئن خاطرا، ولا يتضاعف إحساسك بالحرج من تلك الخصوصية، فقد آثرتك بها بمقتضى نبوتك.

ولا يفوتنا هنا أن نلاحظ أن إيثار العدول إلى الغيبة بلفظ (النبى) يتآزر فى دلالته مع وصف المرأة الواهبة نفسها بصفة الإيمان (وامرأة مؤمنة) فالإيمان - ضرورة - هو وصف لكل من وقع عليهن فعل الإحلال فى الآية ولكن هذا الوصف قد أوثر ذكره مع الواهبة نفسها فحسب، وذلك - والله أعلم - كى يتضافر مع العدول إلى لفظ النبى فى رفع الحرج الذى قد يبلغ ذروته فى صدره ﷺ نحو خصوصية الهبة، تلك التى قد يتقول عليه بشأنها من يتقول: وكأن الآية بهذا وذاك تعلن له: إن هذه الخصوصية هى إيثار سماوى، وإحلال إلهى، إيجابه الإيمان وقبوله النبوة، فلا يكن فى صدرك منها أدنى حرج.

---

(١) لقد اختلف العلماء فى تحقق الهبة له ﷺ، فلقد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما قوله: لم يكن عند رسول الله ﷺ أحد منهن بالهبة. وقيل: الموهوبات أربع: ميمونة بنت الحرث، وزينب بنت خزيمة أم المساكين الأنصارية، وأم شريك بنت جابر، وخوله بنت حكيم. انظر: السابق/ نفسه، ولعل فى العدول عن الإخبار بصيغة الماضى الدالة على تحقق الفعل فى حالى الزواج وملك اليمين (آتيت - ملكت) إلى أسلوب الشرط المكرر فى حال الهبة، ثم إيثار أداة الشرط «إن» الدالة على الشك، ثم تنكير لفظة امرأة - لعل فى ذلك كله ما يدعم رواية ابن عباس.

(٢) ونحن بذلك نميل إلى الرأى القائل - استنادا إلى تلك الآية الكريمة - بعدم جواز عقد النكاح بلفظ الهبة لاختصاصه ﷺ بمعنى الهبة ولفظها جميعا. انظر: السابق/ نفسه.

(ب) بين الغيبة والتكلم:

من المواطن القرآنية التى تتمثل فيها تلك الصورة قوله تبارك وتعالى:

﴿ قُلْ يا أَيُّها النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ ... ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

فلقد جرى الأسلوب على طريقة التكلم فى إعلان الرسول ﷺ عن رسالته للناس ﴿إنى رسول الله إليكم﴾، ثم تحول إلى طريق الغيبة - الاسم الظاهر - عند دعوتهم إلى الإيمان ﴿فآمنوا بالله ورسوله﴾؛ إذ لو جرت الآية الكريمة على نسق واحد لقيل: فآمنوا بالله وبى. وقد ذكر البلاغيون[1] لهذا التحول نكتتين:

الأولى: دفع التهمة عن شخص الرسول والدلالة على أنه لا يدعو إلى الإيمان به لذاته، بل إلى اتباعه بوصفه (رسولا) اصطفاه الله سبحانه كى يبلغ الناس شريعته، ويهديهم إلى نهجه القويم.

الثانية: أن التعبير بالاسم الظاهر (رسوله) قد هيأ لاتباعه بالصفات التى أجريت عليه فى الآية الكريمة من كونه ﷺ نبيا أميا يؤمن بالله وكلماته، وهى صفات تؤدى دورها فى إقناع الناس - لو تأملوا - بما يدعوهم إليه من إيمان.

ومن مواطن تلك الصورة أيضا قوله عز وجل:

﴿ وَجَعَلْنَا فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلاً لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ * وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ * وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ [الأنبياء: ٣١ - ٣٣].

حيث جاءت الآية الثالثة بطريق الغيبة ﴿وهو الذى خلق﴾ عدولا عن طريق التكلم «وخلقنا» الذى جرى عليه السياق فى الآيتين الأوليين.

وبداية نود أن نلاحظ أن العدول عن التكلم إلى الغيبة فى الآية الثالثة قد واكبه (وتآزر معه كما سنرى) عدول معجمى يتمثل فى إيثار الفعل «خلق» فى تلك الآية دون الفعل «جعل» الذى ورد ثلاث مرات فى الآيتين الأوليين.

والتساؤل الآن هو: إن كلا من الفعلين يدل على معنى الإنشاء أو الإيجاد، فما الفارق بينهما فى تأدية هذا المعنى؟ وإذا كان هذا الفارق هو سر العدول عن فعل الجعل

---

(١) انظر: المثل السائر/ ١٦٨، الكشاف: جـ٢/ ٩٨، تفسير البيضاوى: جـ٣/ ٣٠، تفسير أبى السعود جـ ٣/ ٢٨١: البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ٣١٧، الإتقان فى علوم القرآن: جـ٢/ ٨٥.

إلى فعل الخلق فى الآيات السابقة فما العلاقة بين هذا العدول والعدول عن طريق التكلم إلى طريق الغيبة فيها؟

لقد ذكر المفسرون أن الفرق بين الخلق والجعل هو أن الأول يتضمن معنى التقدير والإبداع من عدم، أما الثانى ففيه معنى التضمين كإنشاء شىء من شىء (موجود أصلا)، أو تصيير شىء شيئا، أو نقله من حال إلى حال(١).

وأود أن أضيف إلى ماذكره المفسرون فارقا آخر بين الجعل والخلق يتجلى بوضوح فى السياقات القرآنية التى تدور (كالآيات السابقة) حول اللفت إلى مشاهد الكون وآياته إثباتا لقدرة الخالق عز وجل، وتدليلا على ما هيأه لعباده من واسع الرحمة وسابغ النعم؛ إذ بتأمل هذه السياقات يتبين لنا أن هذه المشاهد والآيات حين ترد مع الفعل «جعل» فإن الجانب المحسوس أو الشكل الماثل فيها يكون هو موطن اللفت ومناط الاعتبار - أما عند ورودها مع الفعل «خلق» فإن اللفت لا يكون إلى هذا الجانب المحسوس بل إلى ما وراء تكوينه من لطيف الحكمة وخفى التدبير.

ففى الآيتين الأوليين من آيات الأنبياء السابقة كان اللفت - مع فعل الجعل - إلى الهيئات المحسوسة التى نعاينها فى شموخ الجبال، وتمهيد الفجاج، ونطالعها فى ارتفاع السماء كالسقف المحفوظ بغير عمد، أما فى الآية الثالثة - حيث العدول إلى فعل الخلق - فلم يكن اللفت إلى الجانب المحسوس أو المشاهد من الليل والنهار والشمس والقمر أعنى جانب الظلمة والنور - بل إلى القدرة الخفية التى بها يتعاقب الليل والنهار، وتدور الشمس والقمر.

لقد تأكدت لدينا هذه الملاحظة فى ضوء ما يلى:

*لقد ذيلت الآيتان الأوليان بقوله عز وجل فى الأولى ﴿..لعلهم يهتدون﴾ وقوله فى الثانية ﴿..وهم عن آياتها معرضون﴾، - والمراد بالاهتداء فى التذييل الأول هو الاهتداء الحسى للسائر الذى لا يضل طريقه فيصل إلى غايته التى يقصدها من سيره مستأنسا بالسبل الفجاج مسترشدا بمعالم الجبال. والمراد بآيات السماء فى التذييل الثانى - فضلا عن انتصابها سقفا محفوظا - ما زينت به من نجوم وكواكب وشمس وقمر.. أى أن الآية الكريمة بهذا التذييل تنعى على الكفار إعراضهم عن تلك الآيات الظاهرة(٢) للحس الماثلة للعيان التى لو تأملوها حق التأمل لاعترفوا بعظمة الخالق

---

(١) انظر: مفردات الراغب/ ٩٤، ١٥٧، بصائر ذوى التمييز: جـ٢/ ٣٨٤، ٥٥٦ وكذا: الكشاف: جـ٢/ ٢، تفسير أبى السعود: جـ٣/ ١٠٤ - ١٠٥ فالجعل على أساس هذا الفارق الذى ذكره المفسرون هو خطوة تالية للخلق مترتبة عليه، وهذا مايتجلى بوضوح فى قوله عز وجل: ﴿والله جعل لكم مما خلق ظلالا وجعل لكم من الجبال أكنانا.. الآية﴾ - النحل ٨١.

(٢) يقول الراغب: «الآية هى العلامة الظاهرة، وحقيقة لكل شىء ظاهر هو ملازم لشىء لا يظهر ظهوره، فمتى أدرك مدرك الظاهر منها علم أنه أدرك الآخر الذى لم يدركه بذاته؛ إذ كان حكمها سواء». المفردات / ٣٣ وانظر بصائر ذوى التمييز جـ٢/ ٦٣.

سبحانه، ودانوا بالعبودية له عز وجل وحده - أما الآية الثالثة فقد ذيلت بجملة ﴿كل فى فلك يسبحون﴾، وقد ذكر المفسرون(١) أن هذه الجملة هى حال من الشمس والقمر، ومعلوم أنا وإن رأينا الشمس والقمر فإنا لا نرى كيف يسبح كل منهما فى فلك.

* لقد ورد الفعل «جعل» متعلقا بالليل والنهار والشمس والقمر فى سياقات أخرى متعددة فى القرآن الكريم، وبتأمل هذه السياقات يتبين لنا أن المظهر المحسوس فى تلك الظواهر الكونية هو مثار اللفت وموطن العبرة، فلنتأمل - على سبيل المثال - قوله تبارك وتعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً ...﴾ [الإسراء: ١٢] - أو قوله: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا ...﴾ [يونس: ٥] - أو قوله: ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا﴾ [نوح: ١٦] - أو قوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ [الفرقان: ٦١].

نستطيع القول إذن: إن العدول عن فعل الجعل إلى فعل الخلق فى آيات الأنبياء يرجع إلى المخالفة بين اللفت إلى الشكل المحسوس الذى يبده الحس المستبصر فى الآيتين الأوليين، واللفت إلى ما يكمن خلف هذا الشكل من حكم وأسرار فى الآية الثالثة، وبناء على ذلك نستطيع القول بأن نكتة العدول عن ضمير التكلم فى «جعلنا» إلى ضمير الغيبة فى «خلق» هى ملاءمة طريق التكلم (وهو قرين الحضور والمشاهدة) لحسية الاستدلال على عظمة الخالق فى الآيتين الأوليين، وملاءمة طريق الغيبة (وهو قرين التوارى والخفاء) لعقلانية هذا الاستدلال فى الآية الثالثة، وبهذه الملاءمة وتلك تؤدى المخالفة بين الضميرين دورها فى هذا السياق الذى يلفت الأبصار ويستثير البصائر والعقول إلى تأمل تلكم المشاهد الكونية الدالة على قدرته سبحانه وعلى أنه - جل شأنه - هو الظاهر والباطن.

ونود أن نبادر بالإشارة إلى أن هذا الذى نلاحظه فى آيات الأنبياء من ارتداد المخالفة بين ضميرى الخطاب والغيبة فيها إلى المخالفة بين المشاهد المحسوس والخفى غير المحسوس - يقدم فيما نحس (والله أعلم) تفسيرا يكاد يكون مطردا للعدول عن كل منهما إلى الآخر فى غير هذا الموطن: لنتأمل - على سبيل المثال - قول الحق تبارك وتعالى:

﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا

---

(١) انظر: الكشاف: جـ٣/ ١٠ تفسير أبى السعود: جـ٦/ ٦٦.

أتينا طائعين * فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم ﴾ [فصلت: ١١، ١٢].

ففى إسناد الفعل (وزينا) إلى ضمير المتكلم سبحانه عدول عن إسناده إلى ضمير الغيبة الذى أسندت إليه الأفعال السابقة عليه (استوى - قال - فقضى - أوحى). وقد ذكر البلاغيون فى تفسير هذا العدول آراء منها:

* أن طائفة من الناس غير المتشرعين يعتقدون أن النجوم ليست فى السماء الدنيا، وأنها ليست حفظا ولا رجوما، فلما صار الكلام إلى ههنا عدل به عن خطاب الغائب إلى خطاب النفس؛ لأنه مهم من مهمات الاعتقاد وفيه تكذيب للفرقة المكذبة المعتقدة بطلانه»[(١)].

* أن الأفعال المذكورة فى هذا السياق نوعان: أحدهما: وجه الإخبار عنه بوقوعه فى الأيام المذكورة، وهو خلق الأرض فى يومين، وجعل الرواسى من فوقها.. ثم الإخبار بأنه استوى إلى السماء فأتى فى هذا النوع بضمير الغائب عطفا على أول الكلام فى قوله: ﴿قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين ...﴾ [فصلت: ٩]، والثانى قصد به الإخبار مطلقا من غير قصد مدة خلقه، وهو تزيين السماء الدنيا بمصابيح، وجعلها حفظا فإنه لم يقصد بيان مدة ذلك بخلاف ما قبله، فإن النوع الأول يتضمن إيجادا لهذه المخلوقات العظيمة فى هذه المدة اليسيرة، وذلك من أعظم آثار قدرته، وأما تزيين السماء الدنيا بالمصابيح فليس المقصود به الإخبار عن مدة خلق النجوم فالتفت من الغيبة إلى التكلم فقال: «وزينا»[(١)]... إلى غير ذلك من الآراء التى نؤثر عليها ما لاحظناه من قبل من ارتداد العدول فى تلك الصورة (تكلم - غيبة) إلى المغايرة بين المحسوس وغير المحسوس أو المشاهد وغير المشاهد؛ فالأفعال فى الآيتين مسندة كلها إلى الخالق عز وجل، غير أن الأفعال السابقة على فعل الزينة (استوى - قال - أوحى)... - هى أفعال غيبية حدثت فى الأزل البعيد ولا سبيل إلى الإقرار بنسبتها إليه سبحانه إلا صدور الإخبار عنها منه تبارك وتعالى - أما فعل الزينة فإنه بآثاره المشاهدة وعجائبه المرئية فى صفحة السماء ماثل للحس جلى للعيان، لا يمارى فى نسبته إلى الخالق عز وجل إلا مكابر لجوج، ومن ثم فإن فى العدول فى إسناد هذا الفعل عن الغيبة إلى التكلم حفزا للهمم ولفتا للأنظار إلى تأمل آثاره، والتفطن لعجائب صنع الله فيها؛ إذ إن هذا التأمل هو طريق الاقتناع المطمئن، والتسليم بنسبة الأفعال المذكورة كلها - لا فعل الزينة وحده - إلى الخالق عز وجل قياسا للغائب منها على الحاضر، والخفى المستور على المحسوس المشاهد.

---

(١) المثل السائر/١٦٦.

(٢) انظر البرهان فى علوم القرآن: جـ٣ ٣٢١ - ٣٢٢.

ولنتأمل كذلك قوله عز وجل:

﴿ واللَّهُ الَّذي أرسل الرِّياح فتُثير سحابًا فسُقْناهُ إلَىٰ بلدٍ مَيِّتٍ فأحْيينا به الأرض بعْد موْتها كذلك النُّشُورُ ﴾ [فاطر: ٩].

حيث أسند فعل الإرسال إلى ضمير الغيبة، ثم عدل[١] عن ذلك إلى ضمير التكلم عند إسناد فعلى السوق والإحياء.

لقد ذكر الزمخشرى فى بيان سبب هذا العدول أنه «لما كان سوق السحاب وإحياء الأرض من الدلائل على القدرة الباهرة قيل: فسقنا وأحيينا معدولا بهما عن لفظ الغيبة إلى ما هو أدخل فى الاختصاص وأدل عليه»[٢].

وقد أضاف الزركشى إلى ذلك سببا آخر مؤداه: أن هناك فرقا بين فعل الإرسال وفعلى السوق والإحياء، وهو أن الفعل الأول لم يذكر له سبب أما الفعلان الآخران فقد ذكرت أسبابهما فى غير هذه الآية من اخضرار الأرض وإخراج الثمرات - وقد جرى البيان القرآنى على الإخبار عن مثل هذين الفعلين بنون التعظيم الدالة على أن له جندا وخلقا قد سخرهم فى ذلك[٣].

وذهب باحث معاصر إلى أن سبب العدول فى الآية الكريمة هو إحداث اليقظة «عند هذا المقطع المهم من مقاطع المعنى؛ لأن سوق السحاب إلى الأرض الميتة فتحيا ضرب من قسمة الأرزاق فناسب أن ينتقل الإسناد إلى ضمير ذى الجلالة.. ثم يقول: الالتفات هنا يشير إلى أن الله سبحانه يسوق السحاب بذاته العلية، ويقسمه رحمة ورزقا بيديه ولا يدع ذلك لأحد من خلقه»[٤].

والواقع أن الآراء الثلاثة - فيما نحسب - لا تفسر العدول فى الآية الكريمة بقدر ما تثير التساؤل عنه من جديد، فمما لا مراء فيه أن سوق السحب هو أحد الظواهر الكونية الدالة على قدرة الخالق، وأن لتوجيه تلك السحب إلى بقعة من الأرض دون أخرى أثره الفعال فى قسمة الأرزاق، وأن هذا السوق هو مما اختص به الخالق - سبحانه - دون المخلوقين، ولكنا نسأل: ألا يتصف إرسال الرياح (وهى مثيرة السحب ووسيلة سوقها) بكل تلك الأوصاف؟ فما وجه المخالفة بينها فى الإسناد إذن؟ وإذا سلمنا مع

---

(١) يلاحظ أن فى الآية الكريمة عدولا آخر فى مجال الصيغ، حيث بدأت بصيغة الماضى فى «أرسل» ثم عدل عنها إلى صيغة المضارع «فتثير»، ثم عاد إلى صيغة الماضى مرة أخرى (فسقنا - فأحيينا).

(٢) الكشاف: جـ ٣/ ٢٧٠.

(٣) انظر البرهان فى علوم القرآن: جـ/ ٣٢٠.

(٤) خصائص التراكيب/ ١٩٩.

الزركشى بأن الفرق بين فعل الإرسال وفعل السوق هو أن أولهما لم تذكر له أسباب[(١)] ـ إذا سلمنا بذلك فسيظل التساؤل واردا عن السبب فى إسناد الفعل ذى الأسباب إلى ضمير التكلم والمجرد منها إلى ضمير الغيبة مع أن فاعل الفعلين هو الخالق عز وجل؟

إن الذى نطمئن إليه فى تفسير هذا العدول هو ما سبق أن لاحظناه من قبل من ارتداده فى هذه الصورة (تكلم ـ غيبة ـ أو العكس) إلى المغايرة بين المحسوس وغير المحسوس من الأحداث أو الظواهر؛ فنحن لا نرى فعل إرسال الرياح ولا نرى كيف تثير الرياح السحب، وإنما نرى السحب ذاتها مسوقة، والأرض حية تكسوها الخضرة ويزينها النبات بعد أن كانت مواتا جامدة، ومن ثم كان التعبير عن الإرسال بطريق الغيبة، وعن السوق والإحياء بطريق التكلم أو الحضور.

ففى ضوء ذلك التفسير تتجلى القيمة التعبيرية لهذا العدول فى الآية التى بين أيدينا الآن، وفى الآية الأخرى التى تلفت[(٢)] مثلها إلى تلك الظواهر الكونية المتعاقبة. وهى قوله سبحانه:

﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [**الأعراف**: ٥٧].

فالآيتان مسوقتان لإثبات حقيقة البعث، تلك التى أنكرها الملحدون وجادل فيها المجادلون استبعادا لصيرورة الشىء إلى نقيضه، وتحول العظام التى رمّت وبليت بعد أن فارقتها الحياة إلى أجسام نابضة بالحياة.. ومن ثم كان تشبيه البعث فى الآيتين[(٣)] بتلك الظواهر التى تبدأ بإرسال الرياح وتنتهى بإحياء الأرض والتى بدأ التعبير عنها بطريق الغيبة ثم تحول إلى طريق التكلم؛ إذ فى هذا وذاك تأكيد لإثبات حقيقة البعث، ودحض لإنكار منكريه ـ فإذا كانت تلك الظواهر التى يتولد فيها المحسوس من غير المحسوس، وتتدفق بها الحياة من الموات ـ لا سبيل إلى إنكارها أو الجدل فى إسناد القدرة عليها إلى بارئ الكون ومبدع الحياة فكذلك النشور.

---

(١) متغاضين بطبيعة الحال عن حقيقة أن الأفعال الثلاثة التى ذكرت بعد فعل الإرسال هى أسباب له بالمعنى الذى قصده الزركشى؛ إذ بتأمل الآيات الكريمة التى أوردها فى هذا الموطن يتبين لنا أنه يريد بسبب الفعل ما يترتب عليه، فإذا كانت أسباب سوق السحاب هى إنزال المال فاخضرار الأرض وإخراج الثمرات فإن أسباب إرسال الرياح هى هذا السوق وكل مايترتب عليه من نتائج.

(٢) مع تلاقى الآيتين فى هذا اللفت وفى العدول عن الغيبة إلى التكلم فإنهما تختلفان فى بعض ظواهر الأداء. انظر فى توجيه ذلك: درة التنزيل/١٤٧ ـ ١٤٨، أسرار التكرار فى القرآن/ ٨١، ملاك التأويل جـ١/ ٣٧١ ـ ٣٨٤.

(٣) يتمثل هذا التشبيه فى تذييل الآية الأولى بقوله عز وجل ﴿.. كذلك النشور﴾ وفى تذييل الثانية بقوله ﴿.. كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون﴾.

ولنتأمل كذلك قوله سبحانه وتعالى:

﴿ وهو الَّذي أَرْسل الرِّيَاحَ بُشْرًا بيْن يدي رحْمته وأنزلنا من السَّماء ماءً طهُورًا. لِّنحْيِي به بلدةً مَّيْتًا ونُسْقيهُ ممَّا خلَقْنَا أنْعامًا وأَنَاسيَّ كثيرًا ﴾ [الفرقان: ٤٨، ٤٩].

ففى الآية الأولى عدول عن ضمير الغيبة فى «أرسل الرياح» إلى ضمير التكلم فى ﴿وأنزلنا من السماء ماء﴾، والسر فى ذلك - والله أعلم - أن الجانب المحسوس فى نعمة إنزال الماء هو مناط اللفت ومدار العبرة فى هذا الموطن، ومما يؤيد ذلك فى الآيتين:

* وصف الماء فى الأولى بكونه (طهورا) فمعلوم أن طهارة الماء هى صفة محسوسة فيه يستدل على عكسها برؤية لونه أو تذوق طعمه أو شم رائحته.

* وصف الأنعام والأناسى فى الآية الثانية بكونهم (كثيرا)؛ إذ من المعلوم أن جميع الناس والأنعام - لا أكثرهم - يسقون الماء، ومغزى ذلك أن المراد فى الآية هم تلك الطوائف التى حرمت نعمة الماء فى الأرض فعاشت حياتها على هذا الماء النازل من السماء، تترقبه فى تطلع، وتتأمل مشهد نزوله فى لهفة.

ولعلنا - بناء على ذلك - نستطيع إدراك السر فى إسناد فعل الإنزال إلى ضمير الغيبة فى قوله تبارك وتعالى:

﴿ والَّذي نزَّل من السَّماء ماءً بقدرٍ فأنشرْنا به بلْدةً مَّيْتًا كذلك تُخْرجُون ﴾ [الزخرف: ١١] - أو فى قوله: ﴿ وهُوَ الَّذي أنزل من السَّمَاء ماءً فَأَخْرجْنَا به نبات كُلِّ شيْءٍ فأَخْرجْنا منْهُ خضرًا نُّخْرِجُ منْهُ حبًّا مُّتراكبًا ومن النَّخْلِ من طَلْعها قنْوانٌ دانيةٌ وجنَّات مّنْ أعْناب... ﴾ [الأنعام: ٩٩] أو فى قوله: ﴿ ... وأنزل من السَّماء ماءً فأخْرجْنا به أزْواجًا مّن نّبات شتَّىٰ ﴾ [طه: ٥٣] أو فى قوله: ﴿ ... وأنزل لكُم مّن السَّماء ماءً فأنبتْنا به حدائق ذات بهْجةٍ ... ﴾ [النمل: ٦٠].

ولتوضيح ذلك نود أن نلاحظ ما يلى:

* أن فعل الإنزال قد ذكر فى آية الفرقان بوصفه مسببًا عن إرسال الرياح، أما فى تلك الآيات فقد ذكر بوصفه سببا للأحداث التالية له فيها.

* بينما ورد هذا الفعل فى آية الفرقان ملتفتا إليه، ورد فى تلك الآيات ملتفتا عنه.

* كان موطن العبرة فى آية الفرقان - كما رأينا - هو الجانب المحسوس فى الماء

النازل من السماء، أما فى تلك الآيات فإن العبرة لا تتعلق بالماء فى ذاته، بل بما يترتب عليه من إحياء الأرض أو إخراج النبات، أو لنقل: إن الماء المراد فى تلك الآيات التى أسند فيها فعل إنزاله إلى ضمير الغيبة ليس هو الماء المرئى المحسوس الذى نطالع نزوله من السماء وتسقاه الأنعام والأناسى، بل هو الماء الذى تسرب فى باطن الأرض، وسلكه الخالق عز وجل فيها ينابيع، فأصبح سببا خفيا لإمدادها بأسباب الحياة الماثلة فى خضرة النبت ونضارة الثمار.

(جـ) (بين التكلم والخطاب):

فى محاولتنا المتواضعة لاستقصاء مواطن الالتفات فى القرآن الكريم (فى الثبت الملحق بهذا البحث) لم نجد إلا موطنا واحدا للالتفات فى تلك الصورة (تكلم - خطاب)، والواقع أن الالتفات فى هذه الصورة مما يندر تحققه فى لغة الكلام، وذلك للتوازى أو التباين التام بين موقفى الخطابِ والتكلم؛ ففى الموقف أو السياق الواحد لا يتصور أن يكون الشخص الواحد - إلا على نحو من أنحاء التجوز - متكلما ومخاطبا، أو مرسلا ومستقبلا فى آن واحد، وقد سبق أن رأينا أن صورة الالتفات لا تتحقق إلا إذا كان المراد بالمتلفت إليه هو عين المراد بالمتلفت عنه.

أما هذا الموطن المشار إليه فهو قول الحق تبارك وتعالى على لسان الرجل المؤمن الذى جاء ينصح قومه بعد تكذيبهم للرسل:

﴿ اتَّبِعُوا مَن لاَّ يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ . وَمَا لِيَ لا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [يس: ٢١، ٢٢].

على أن هناك من البلاغيين من ذهب إلى أن هذا الموطن لا يعد من الالتفات؛ وذلك لعدم اتحاد المعنى أو الجهة بين الخطاب فى الآية الأولى والتكلم فى الثانية؛ إذ إن المتكلم هو الرجل المؤمن، والخطاب لقومه لا له بدليل إسناد فعل الرجوع إلى ضمير الجمع(١).

أما الذين ذهبوا إلى أنه من الالتفات فقد اختلفوا فى تحديد صورته:

* فهو - فى رأى - التفات من التكلم إلى الخطاب؛ إذ إن الضميرين هما للمتكلم، ولكنه عبر ثانيا عن الذات المتكلمة بضمير المخاطبين، وكان مقتضى ظاهر السياق أن يقول: وإليه أرجع، وفى ذلك شدة تحذير لقومه وتنبيه إلى أنهم صائرون إلى الله وراجعون إليه(٢).

---

(١) انظر: البرهان فى علوم القرآن: جـ٣ / ٣١٥. الإتقان فى علوم القرآن: جـ٢/ ٨٥.

(٢) انظر: الإيضاح/ ٧٥، شروح التلخيص: جـ١/ ٤٦٧، خصائص التراكيب/ ١٩٦.

* وهو - فى رأى آخر - التفات من الخطاب الذى جرى عليه السياق فى الآية الأولى ﴿اتبعوا من لا يسألكم أجرا..﴾ إلى التكلم فى صدر الآية الثانية ﴿وما لى لا أعبد الذى فطرنى﴾ وقد كان مقتضى ظاهر السياق أن يقول: وما لكم لا تعبدون الذى فطركم، بدليل قوله وإليه ترجعون[1]، وفائدة الالتفات - بحسب هذا الرأى - هى إظهار تلطف الرجل المؤمن بالمخاطبين، حيث أورد الكلام فى معرض المناصحة لنفسه وهو يريد مناصحتهم، وذلك أدخل فى إمحاض النصح حيث لا يريد لهم إلا ما يريد لنفسه[2].

وعندى أن هذا الرأى الأخير هو أرجح الآراء، أما الرأى الأول القائل بأن التحول إلى الخطاب فى الآية الثانية ليس من قبيل الالتفات فغير مسلم به؛ إذ إن فيه إغفالا لدلالة الواو الواقعة فى صدر تلك الآية؛ فلو سلمنا مع أصحاب هذا الرأى باختلاف جهتى الخطاب والتكلم، وأن الخطاب فى الآية الأولى للقوم، والمتكلم فى الثانية هو الرجل المؤمن - لو سلمنا بذلك فلن تكون بين الآيتين - حينئذ - علاقة تبرر عطف الثانية على الأولى بالواو المفيدة لمعنى الجمع.

أما الرأى الثانى (المبنى على أن الضميرين للمتكلم) ففيه إغفال لوحدة السياق الذى وردت فيه الآيتان، والذى تتابعت وحداته وتآزرت عناصره فى تصوير حرص الرجل المؤمن على هداية قومه، فهذا السياق من أوله إلى آخره سياق خطاب موجه من ذلك الرجل إلى هؤلاء القوم، أما ما ورد على لسانه بطريق التكلم من تساؤله - بصيغة الاستفهام الاستنكارى - عن عدم عبادته للذى فطره، أو عن اتخاذه من دونه آلهة لا تضر ولا تنفع[3] - فإنه لا يعنى بذلك نفسه (بمقتضى كونه رجلا مؤمنا) بل قومه الذين يسلك معهم هذا المسلك التعريضى لشديد حرصه على هدايتهم[4]، وهو ضرب من التلطف فى تقديم النصح وإسداء الموعظة لا يحسنه - فى كل عصر - إلا الدعاة المخلصون الذين يدفعهم إيمانهم بدعوتهم وحرصهم الصادق على إبلاغها إلى إلطاف مداخلهم إلى نفوس من يدعونهم لإزاحة ما يغلفها من شوائب العناد، واقتلاع ما تأصل فيها من جذور الضلال.

ومما هو جدير بالإشارة إليه فى هذا المقام أن بعض البلاغيين قد مثلوا للالتفات

---

(١) فبناء على هذا الرأى يكون قوله ﴿وإليه ترجعون﴾ التفاتا آخر عن التكلم إلى الخطاب.

(٢) انظر: الكشاف: جـ٣/ ٢٨٣، شروح التلخيص: جـ١/٤٦٧، المثل السائر/ ١٦٦، تفسير أبى السعود: جـ٧/ ١٦٤.

(٣) وذلك فى قوله عز وجل على لسانه: ﴿أأتخذ من دونه آلهة إن يردن الرحمن بضر لا تغن عنى شفاعتهم شيئا ولا ينقذون. إنى إذًا لفى ضلال مبين. إنى آمنت بربكم فاسمعون﴾ - يس: ٢٣ - ٢٥.

(٤) ولعل فى قوله فى الآية الأخيرة التى يعلن فيها إيمانه: ﴿آمنت بربكم﴾ دون آمنت بربى ما يؤكد هذا الحرص لديه.

فى هذه الصورة (بين التكلم والخطاب) بمواضع أخرى سوى هذا الموضع السابق فى القرآن الكريم، غير أننا بتأمل هذه المواضع لم نجد من بينها ما تنطبق عليه تلك الصورة.

فلقد مثل لها الزركشى بقول الحق تبارك وتعالى على لسان سحرة فرعون: ﴿... **فاقْضِ ما أنت قاضٍ إنَّما تقضي هذه الحياةَ الدُّنْيا . إنَّا آمنَّا بربِّنا** ...﴾ [**طه**: ٧٢، ٧٣]. ثم عقب علي ذلك قائلا:

«وهذا إنما يتمشى على قول من لم يشترط أن يكون المراد بالالتفات واحدا، فأما من اشترطه فلا يحسن أن يمثل به، ويمكن أن يمثل بقوله تعالى: ﴿... **قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ**﴾ [**يونس**: ٢١] على أنه سبحانه نزل نفسه منزلة المخاطب»(١).

والواقع أن كلا من الآيتين - لا الأولى فقط - لا تتمثل فيها صورة الالتفات عن الخطاب إلى التكلم، وذلك لأن المخاطب فيهما غير المتكلم، وعلى ذلك فليس فى الأولى التفات أصلاً، أما الثانية ففيها التفات ماثل فى التعبير عن الذات العلية بضمير التكلم «إن رسلنا» بعد التعبير عنها بلفظ الجلالة «قل الله»، أى أنه التفات عن الغيبة إلى التكلم لا عن الخطاب إلى التكلم.

وقد مثل السيوطى للالتفات عن التكلم إلى الخطاب بقوله سبحانه: ﴿وأَنْ أَقِيمُوا **الصَّلاةَ وَاتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ**﴾ [**الأنعام**: ٧٢] - كما مثل له الزركشى بقوله عز وجل: ﴿**إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا . لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ** . . .﴾ [**الفتح**: ١، ٢] وبقوله سبحانه: ﴿... **رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ** ...﴾ [**الكهف**: ٨٢] - ، وقوله: ﴿... **كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ** ...﴾ [**سبأ**: ١٥] - وقوله: ﴿**ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً**...﴾ [**الأعراف**: ٥٥] - وقوله: ﴿... **وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ** ...﴾ [**الحج**: ٧٧](٢).

وبتأمل هذه الآيات جميعها يتبين لنا مدى الخطأ فى الاستشهاد بها على الالتفات عن التكلم إلى الخطاب؛ وذلك لأن الخطاب فى آية الأنعام فى ﴿وأن أقيموا الصلاة﴾ هو من الخالق سبحانه، لا من هؤلاء الذين أعلنوا امتثالهم للأمر بالإسلام «لنسلم» ومعلوم أن الالتفات لا يتحقق فى تلك الصورة إلا إذا كان موجِّه الخطاب هو المتكلم ذاته.

---

(١) البرهان فى علوم القرآن: جـ ٣ / ٣١٧.

(٢) انظر: الإتقان فى علوم القرآن: جـ٢/ ٨٥، البرهان فى علوم القرآن: جـ٣/ ٣١٦

وأما آية الفتح فإن الالتفات فيها ليس عن التكلم إلى الخطاب بل عن التكلم فى ﴿إنا فتحنا﴾ إلى الغيبة فى ﴿ليغفر لك الله﴾.

وأما بقية الآيات فليس فيها التفات أصلا، فضمير الخطاب فى ﴿رحمة من ربك﴾ لا يعود على الخالق سبحانه حتى يمكن القول بأن هذا التعبير هو عدول عن التكلم ﴿رحمة منا﴾، ومثل ذلك يقال فى الآيات الأخرى، هذا فضلا عن أن أيا منها لم يسبق بسياق جار على طريق التكلم يتسنى معه القول بأن ثمة التفاتا عنه.

(د) بين الإضمار والإظهار:

فى ثنايا حديث البلاغيين عما أسموه «مخالفة مقتضى الظاهر» ورد ذكر التبادل بين الإضمار والإظهار بوصفه لونا من ألوان تلك المخالفة، وبتأمل الشواهد والأمثلة التى ساقها[1] البلاغيون للمخالفة فى هذا اللون يتبين لنا أنها تتمثل عندهم فى ثلاث صور هى:

١ ـ وضع الضمير موضع الاسم الظاهر:

وذلك كما فى قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**﴾ [**الإخلاص**: ١] وقوله سبحانه: ﴿... **فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾ [**الحج**: ٤٦] ـ وقوله: ﴿**قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ**...﴾ [**البقرة**: ٩٧] ـ فليس هناك ما يعود عليه ضمير الشأن فى الآية الأولى، أو ضمير القصة فى الثانية، أو الضمير فى (نزله) فى الثالثة، ومن ثم فإن ورود كل من الضمائر الثلاثة يعد خروجا على مقتضى الظاهر.

٢ ـ إظهار ما سبق إظهاره:

وذلك كما فى قوله تبارك وتعالى: ﴿**فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ**﴾ [**البقرة**: ٥٩] ـ وقوله سبحانه: ﴿**وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ** ...﴾ [**الإسراء**: ١٠٥] ـ وقوله: ﴿**أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [**المجادلة**: ٢٢] ـ فلقد كان مقتضى الظاهر أن يقال فى الآية الأولى: فأنزلنا عليهم، وفى الثانية: وبه نزل، وفى الثالثة: ألا إنهم هم المفلحون.

---

(١) انظر مفتاح العلوم: ٨٥ ـ ٨٦، الإيضاح: ٧٢ ـ ٧٣، المثل السائر / ١٧٣، الإتقان فى علوم القرآن: جـ ٢/ ٧٢ ـ ٧٣، خصائص التراكيب: ١٨٠ ـ ١٩١، فن البلاغة: ٢٧٤ ـ ٢٧٩.

٣ ـ إظهار المضمر:

وذلك مثل قوله عز وجل: ﴿وإن نَكَثُوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكُفر...﴾ [التوبة: ١٢] ـ وقوله: ﴿وعجبوا أن جاءهم منذرٌ منهم وقال الكافرون هذا ساحرٌ كذّابٌ﴾ [ص: ٤].

ففى صدر كل من الآيتين ورد التعبير بالضمير (نكثوا ـ وعجبوا) ومن ثم كان مقتضى الظاهر أن يكرر فيقال فى الأولى: فقاتلوهم، وفى الثانية: وقالوا.

وبتأمل هذه الصور الثلاث يتبين لنا أن الأخيرة منها ـ فحسب ـ هى التى تعد من قبيل الالتفات حسب تحديدنا لمفهومه فى الفصل الأول من هذا البحث، فقد سبق أن ذكرنا أن المخالفة الالتفاتية لا تكون إلا بين عنصرين ماثلين فى نسق التعبير، وهذا ما لا يتحقق إلا فى صورة إظهار المضمر، أما وضع الضمير موضع الاسم الظاهر أو إظهار ما سبق إظهاره فإن المخالفة فيهما ليست لعنصر لغوى متجسد فى الكلام بل لقاعدة «تقديرية» فى نظام اللغة(١)، ومن ثم فإنهما لا تعدان من صور الالتفات.

وجدير بالذكر أننا قد جرينا فى الثبت الملحق بهذا البحث على قصر هذه الصورة من صور الالتفات (إظهار المضمر) على إظهار ضمير الغيبة دون إظهار ضمير التكلم أو ضمير الخطاب؛ وذلك لتحرى الدقة فى وصف طبيعة المخالفة المترتبة على ذكر الاسم السابق؛ إذ فى مثل قوله عز وجل:

﴿... وجعلنا بعضكم لبعضٍ فتنةً أتصبرون وكان ربُّك بصيراً﴾ [الفرقان: ٢٠] ـ وقوله:

﴿.... ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسولُ ...﴾ [النساء: ٦٤] ـ يؤدى الاسم الظاهر (ربك ـ الرسول) معنى الغيبة(٢)، ومن ثم فإن المخالفة التى ترتبت على ذكره فى الآية الأولى هى (تكلم ـ غيبة) وفى الآية الثانية هى (خطاب ـ غيبة). أما فى مثل قوله عز وجل:

---

(١) إذ من قواعد اللغة أن الضمير لايذكر إلا إذا كان له مرجع يعود عليه فى الكلام، وأنه إذا ذكر الاسم الظاهر فى سياق مّا فلا داعى لتكرار إظهاره؛ إذ فى ذكر الضمير الذى يعود عليه غناء عن هذا التكرار.

(٢) الملتفت عنه فى الآية الأولى هو ضمير التكلم فى «وجعلنا» وفى الآية الثانية هو ضمير الخطاب فى «جاءوك».

﴿ يسْتَعجلُونك بالْعَذاب وإنَّ جهنَّم لَمُحيطَةٌ بالْكَافرين ﴾ [العنكبوت: ٥٤] - فإن كلا من ضمير الجماعة فى «يستعجلونك» والاسم الظاهر «الكافرين» يؤدى معنى الغيبة، ومن ثم فإن المخالفة بينهما هى فحسب (إضمار - إظهار).

ولعلنا نتساءل الآن: إذا كان الاسم الظاهر يتضمن معنى الغيبة فما هو سر الالتفات عن ضمير الغيبة إليه فى تلك الصورة؟

فى تصورى أن هذا السر يكمن فيما يتفرد به الإظهار من الدلالة على «الوصف المائز» للذات أو الذوات الغائبة، فإذا كان ضمير الغيبة يدل - كما يذكر علماء اللغة - على عموم الغائب[١] دون تخصيص أو تحديد فإن الاسم الظاهر يدل على غائب مخصوص محدد بأبرز أوصافه أو ما يصدر عنه من أحداث، وعلى ذلك فإن نكتة إظهار المضمر فى سياق ما تتمثل فى وثاقة الصلة بين هذا «الوصف المائز» والمقطع الذى يبدأ عنده الإظهار فى هذا السياق.

فى ضوء هذا التصور نود أن نتوقف إزاء بعض مواضع الإظهار بعد الإضمار فى القرآن الكريم:

فلنتأمل قول الحق تبارك وتعالى:

﴿ وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ لَوْلا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيراً . أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلاً مَّسْحُوراً . ﴾ [الفرقان: ٧، ٨].

ففى الآيتين الكريمتين التفات عن الإضمار فى صدر الأولى «وقالوا» إلى الإظهار فى الثانية «وقال الظالمون»، والمراد بالضمير والاسم الظاهر هم هؤلاء الضالون الذين تحكى الآيتان افتراءاتهم على الرسول ﷺ، تلك الافتراءات التى نحت - فى مقولتهم - الأولى - منحى التشكيك فى رسالته عن طريق الزعم بأن الرسول إنما يكون ملكًا من السماء أو ثريا من أثرياء الأرض، وعمدت - فى مقولتهم الثانية - إلى التشكيك فى صدقه عن طريق الزعم بأنه مسحور.

ولعلنا نلاحظ أن هذه المقولة هى التى أُظهر فيها المضمر ﴿وقال الظالمون إن تتبعون..﴾، وقد ذكر المفسرون أن فى ذلك تسجيلا عليهم بالظلم فيما قالوا[٢] -

(١) انظر: اللغة العربية معناها ومبناها/ ١٠٨.

(٢) انظر: الكشاف: جـ٣/ ٧٩، تفسير البيضاوى: جـ٤/ ٨٩، تفسير أبى السعود: جـ٦/ ٢٠٤.

ونضيف: أن فيه إشعارا بأن فرية السحر خاصة لا تصدر إلا عن ظلم فادح، ومجاوزة لحد العقل والمنطق صارخة، فوراء التحول عن المضمر إلى الاسم الظاهر - إذن - إبراز لوجه المغايرة بين الافتراء على رسالة الرسول في المقولة الأولى والافتراء على شخصه بفرية السحر في المقولة الثانية من حيث مرد كل منهما أو مثيره في نفوس هؤلاء الضالين؛ إذ إن مرد الافتراء الأول قد يكون هو الجهل بمعنى الرسالة التي لا تتنافى - كما يزعمون - مع بشرية الرسول ولا تتعارض مع فقره، أما مرد فرية السحر فهو الظلم الصراح الذي لا يشوبه الجهل بشخص المفترى عليه ﷺ، أو الغفلة عما عرف عنه واشتهر به - بين هؤلاء المفترين أنفسهم - من رجاحة عقل، واتزان فكر، واستقامة سلوك.

ولعل مما يدعم دلالة العدول إلى الإظهار على فداحة الظلم: العدول في الإشارة إلى الرسول عن التعريف الماثل في المقولة الأولى ﴿وقالوا ما لهذا الرسول﴾ إلى التنكير الموحي بمعنى التجاهل في المقولة الثانية «رجلا»،ثم العدول عن طريق الاستفهام الذي وردت به المقولة الأولى إلى طريق الإخبار المؤكد بأسلوب القصر في المقولة الثانية ﴿إن تتبعون إلا رجلا﴾؛ ففي هذا وذاك تأكيد لمدى شناعة الظلم وبشاعة التجاوز في دعوى هؤلاء الضالين بأنه ﷺ رجل مسحور.

ولنتأمل كذلك قوله تبارك وتعالى:

﴿ **يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِن تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ** ﴾ [**التوبة**: ٩٦].

لقد وردت هذه الآية الكريمة في سياق الإخبار عن طائفة من المنافقين تخلفوا عن الخروج للجهاد مع رسول الله ﷺ دون عذر ثم جاءوا إليه وإلى المؤمنين - بعد عودتهم - معتذرين مرددين أغلظ الأيمان في سبيل إرضائهم.

وقد بدأت الآية - كما نرى - بالتعبير عن هؤلاء المنافقين بضمير الغيبة «يحلفون. . لترضوا عنهم»، ثم عدلت عن الإضمار إلى الإظهار في نهايتها ﴿فإن الله لا يرضى عن القوم الفاسقين﴾، وهو عدول يفيد - من جهة - أن غضب الله أو عدم رضائه عن هؤلاء لا يتعلق بهم في ذواتهم، بل بما يضمرونه من نفاق، وما انطوت عليه نفوسهم من فسق وفجور، كما أنه يفيد - من جهة أخرى - عموم الحكم الذي ورد في سياقه؛ ففي التحول عن ﴿لا يرضى عنهم﴾ إلى ﴿لا يرضى عن القوم الفاسقين﴾ دلالة على أن الفسق في أي زمان ومكان - لا فسق هؤلاء المنافقين فحسب - مدعاة لغضب الخالق عز وجل، كما أنه - من جهة ثالثة - يفتح باب التوبة ويفسح طريق الأمل

أمام من تردت نفوسهم فى هوة المعصية والضلال، فإذا كان غضبه تبارك وتعالى ينصب على فسق الفاسق لا على ذاته، فإن مؤدى ذلك أن أمام هذه الذات فرصة الفوز برضوانه - عز وجل - إذا ما بادرت إلى التوبة، وتطهرت من أوضار الفسق.

ولنتأمل فى ذلك أيضا قوله سبحانه:

﴿ **وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَٰذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَن يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ وَقَالُوا مَا هَٰذَا إِلَّا إِفْكٌ مُّفْتَرًى وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ** ﴾ [**سبأ**: ٤٣].

حيث عدلت الآية الكريمة عن الإضمار «عليهم. قالوا. وقالوا» إلى الإظهار ﴿وقال الذين كفروا...﴾، ونكتة هذا العدول - كما ذكر البلاغيون والمفسرون - هى «الدلالة على صدور ذلك عن إنكار عظيم، وغضب شديد، وتعجب من كفرهم بليغ، لا سيما وقد انضاف إليه قوله: ﴿وقال الذين كفروا للحق لما جاءهم﴾ وما فيه من الإشارة إلى القائلين والمقول فيه وما فى ذلك من المبادهة، كأنه قال: «وقال أولئك الكفرة المتمردون بجراءتهم على الله، ومكابرتهم لمثل ذلك الحق المبين قبل أن يتدبروه: إن هذا إلا سحر مبين[1]».

ونود أن نلاحظ - إضافة إلى ذلك - نكتة أخرى فى إظهار المضمر فى الآية نمهد لها بهذا التساؤل: لقد ورد اسم الإشارة (هذا) ثلاث مرات فى تلك الآية. فما المشار إليه فى كل منها؟.

لقد اتفق المفسرون على أن المشار إليه فى الأولى هو الرسول ﷺ، وفى الثانية هو القرآن، أما فى الثالثة فقد اختلفوا فى تحديده فلقد قيل: إنه أمر النبوة كله وذين الإسلام كما هو، وقيل إنه القرآن[2]، والرأى الثانى - فيما نظن - هو الأرجح؛ لأن الآية الكريمة كلها مسوقة - كما تشعر بدايتها - لبيان موقف هؤلاء الكفار من القرآن ولأن تسمية القرآن حقا بعد ذكر آياته قد ورد فى آية أخرى مشابهة لتلك الآية وهى قوله عز وجل:

﴿ **وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ** ﴾ [**الأحقاف**: ٧].

---

(١) المثل السائر/ ١٧٣، وانظر: الكشاف: جـ٣/ ٢٦٣، وتفسير البيضاوى: جـ٤/ ١٧٧٦، تفسير أبى السعود: جـ٧/ ١٣٨.

(٢) انظر: الكشاف: جـ٣/ ٢٦٣ - ٢٧٧٣، تفسير أبى السعود: جـ٧/ ١٣٨، أيسر التفاسير: جـ٣/ ٦١٥.

بيد أن هذا الرأى الذى نرجحه يثير تساؤلا آخر مؤداه: إذا كان المشار إليه فى القولين الثانى والثالث واحدا وكان المشير أو القائل فيهما واحدا فما وجه إسناد القول فى أولهما إلى ضمير الغيبة ﴿وقالوا ما هذا إلا إفك﴾ وفى الثانى إلى الاسم الظاهر ﴿قال الذين كفروا للحق لما جاءهم إن هذا إلا سحر﴾؟

يبدو لى - والله أعلم - أن المخالفة بين الإضمار والإظهار فى الآية الكريمة هى رصد لموقفين مختلفين وقفهما هؤلاء الكفار فى عنادهم للقرآن - الأول: موقف التولى أو الإعراض عنه، والثانى: موقف المبادهة أو المواجهة المباشرة معه «لما جاءهم»:

فهم فى الموقف الأول تتلى عليهم آياته فيعرضون عنها، ويصمون آذانهم عن سماعها ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا ...﴾ [لقمان: ٧] - فشأنهم فى تلك الحال شأن من يشعر بقوة خصمه، فيوليه ظهره هربا من مواجهته، وعجزا عن ملاقاته ولايملك - حينئذ - إلا أن يكيل له السباب ويهيل عليه الشتائم من بعيد، ومن ثم فإن افتراء هؤلاء الضالين على القرآن فى هذا الموقف لم ينصب عليه فى ذاته، بل على نية الموحى إليه به ﴿قالوا ما هذا إلا رجل يريد أن يصدكم﴾ ثم على صدق مصدره ﴿وقالوا ما هذا إلا إفك مفترى﴾ فهم فى هذا وذاك كأنهم فى واد والقرآن ذاته فى واد آخر، ولهذا - والله أعلم - أوثر التعبير عنهم فى ذينك القولين بطريق الغيبة الملائم لتواريهم عن القرآن، وإعراضهم عن آياته البينات.

أما فى الموقف الثانى فهم فى مواجهة صريحة مع القرآن سماعا لآياته ووقوعا تحت سلطانه الآسر للنفوس، الآخذ بأزمة القلوب، ولهذه المواجهة (التى يلائمها الإظهار) لم يكن افتراؤهم هذه المرة على من أرسل به، أو على سماوية تنزيله، بل عليه فى ذاته ﴿وقال الذين كفروا للحق لما جاءهم إن هذا إلا سحر مبين﴾.

وتأييدا لهذا الفهم لنكتة الإظهار بعد الإضمار نود أن نلاحظ ما يلى:

* أن المشار إليه فى القولين الأولين (الرسول - القرآن) لم يرد له فى الآية الكريمة ذكر، أما فى القول الثالث فهو (الحق) المصرح به فيها، ولعل فى ذلك إيماء إلى غيبة المفترى عليه فى حال الإضمار، وحضوره أو ظهوره عند العدول إلى الإظهار.

* بينما ورد فعل التلاوة مبنيا للمجهول فى حال الإضمار، ورد فعل المجىء مبنيا للمعلوم فى حال الإظهار، وقد ترتب على ذلك إيقاع ضمير الكفار مع الفعل الأول مجرورا بحرف الجر «على» «وإذا تتلى عليهم»، ووقوعه مع الفعل الثانى مفعولا به، وفى هذا وذاك إيحاء بأنهم كانوا فى الحال الأولى عن القرآن المتلو عليهم فى

معزل، أما فى الحال الثانية فقد جوبهوا ببيانه، وبدهوا بسلطانه[1] فى نفوسهم، فلم يملكوا له دفعا إلا اتهامه بتهمة السحر، وهى تهمة لا تدل على تكذيبهم لهذا الكتاب الخالد قدر دلالتها على تسليمهم الضمنى بقوة تأثيره وفعالية بيانه المعجز فيهم.

* لقد أوثر إظهار المضمر بصيغة اسم الفاعل المشتقة من مادة الكفر (الكافرون) دون غيرها من المواد الصالحة بدلالتها لوصف هؤلاء، كالمعصية أو الضلال أو الفسق أو ما إلى ذلك. وفى هذا دعم لما نوّد إثباته من أنهم فى حال العدول إلى التعبير عنهم بالاسم الظاهر كانوا فى مواجهة مباشرة مع القرآن؛ إذ الكفر فى أصل دلالته يعنى[2] ستر الشىء الماثل المحسوس، ومن ثم فإن فى إيثار الإظهار بتلك المادة إيحاء بأن فرية السحر التى أطلقها هؤلاء الكافرون على القرآن ما هى إلا محاولة يائسة لحجب ما ذاقوه من حلاوته، والزيغ عما لمسوه فى آياته من الحق.. شأنهم شأن من يغطى بصره عجزا عن مواجهة النور الساطع.

ومن المواطن القرآنية لإظهار المضمر أيضا قوله تبارك وتعالى:

﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: ٤٢].

حيث تحول النسق فى الآية الكريمة من التعبير عن الخالق سبحانه بضمير الغيبة ﴿لو كان معه﴾ إلى التعبير عنه بالاسم الظاهر ﴿ذى العرش﴾.

وبداية نود أن نشير إلى ما يلى:-

* أن الوصف المقارن للعدول هو ملكيته - سبحانه - للعرش وهيمنته عليه، ففى إضافة العرش إليه عز وجل - كما ذكر الراغب - إشارة إلى مملكته وسلطانه لا إلى مقر له تنزه وتعالى عن ذلك[3].

* أن اتصافه تبارك وتعالى بهذا الوصف لم يكن محل جدل من هؤلاء الذين أشركوا به، واتخذوا آلهة معه، بل لقد أقروا بذلك فعلا كما يخبرنا بذلك سبحانه بقوله: ﴿ قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ۝ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ [المؤمنون: ٨٦، ٨٧].

* وردت الإشارة إلى ربوبية الله للعرش وسلطانه عليه فى الدنيا فى ثمانية عشر

---

(١) ذلك السلطان الذى وقع أحدهم فى أسره يوما فلم يخلصه استكباره وكفره منه إلا بعد جهد جهيد ﴿.. ثم نظر* ثم عبس وبسر* ثم أدبر واستكبر* فقال إن هذا إلا سحر يؤثر﴾ [المدثر: ٢١ - ٢٤].

(٢) انظر المفردات/ ٤٣٣، بصائر ذوى التمييز: جـ٤/ ٣٦١.

(٣) انظر المفردات/ ٣٣.

موضعا[1] من القرآن الكريم، وبتأمل هذه المواضع نجد أن الإشارة إليه - فى جلها - مسبوقة أو مردوفة بذكر السموات وحدها حينا، ومعها الأرض أو الشمس والقمر أو الليل والنهار حينا آخر، يتمثل ذلك فى قوله عز وجل فى الموضع الذى نحن بصدده:

﴿ ..... **إذا لأبتغوا إلى ذي العرش سبيلا سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا. تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن ...** ﴾ [**الإسراء**: ٤٢ - ٤٤] كما يتمثل فى قوله سبحانه: ﴿**إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ...**﴾ [**يونس**: ٣] - وقوله: ﴿**الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش...**﴾ [**الفرقان**: ٥٩] - وقوله: ﴿**إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ...**﴾ [**الأعراف**: ٥٤] وقوله: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون**﴾ [**الأنبياء**: ٢٢] - ... إلى آيات أخرى لا يتسع المقام لاستقصائها.

ولعلنا نستطيع القول فى ضوء ما تقدم - والله أعلم بمراده - إن فى إظهار المضمر فى آية الإسراء لفتا إلى تلك الآيات الكونية الظاهرة التى لا يملك خلقها وتذليلها فيما سخرت له إلا الخالق عز وجل وحده،فكأن الآية الكريمة بهذا العدول تعلن لهم: إذا كنتم لا تملكون إلا الإقرار بنسبة هذا الملكوت الهائل إليه سبحانه فكيف ساغ لعقولكم الضالة أن تتخذ آلهة معه غافلين أو متغافلين عن أن هذه الآلهة لا تعدو أن تكون إلا ذرات هينة الشأن فى هذا الملكوت؟! إنها لا تملك لكم من الله شيئا، بل إنها لا تملك لنفسها إلا الانقياد لطاعته والخضوع لسلطانه القاهر المهيمن بجبروته على هذا الملكوت ﴿. . إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا﴾.

ومن مواضع الإظهار بعد الإضمار كذلك قوله عز وجل:

﴿**أسمع بهم وأبصر يوم يأتوننا لكن الظالمون اليوم في ضلال مبين**﴾ [**مريم**: ٣٨].

---

(١) وردت الإشارة إلى ملكيته عز وجل للعرش يوم القيامة فى ثلاثة مواطن من القرآن الكريم هى قوله سبحانه: ﴿وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم...﴾ - الزمر: ٧٥.

وقوله: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية» - الحاقة: ١٧٧. وقوله: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم﴾ غافر: ٧. ولعلنا نلاحظ أن الآيات الثلاث تخبر عن حمل الملائكة - المفطورين على الطاعة والتوحيد - للعرش، وأنه لم يرد فى أى من هذه الآيات ذكر للسماء أو الأرض أو غيرهما من آيات الكون. ولعل فى هذا وذاك ما يدعم مانود استنتاجه من التحول عن المضمر إلى الاسم الظاهر «ذى العرش» فى آية الإسراء.

حيث بدأت الآية الكريمة بالتعبير عن هؤلاء الظالمين بضمير الغيبة ﴿أسمع بهم﴾، ثم عدلت عن ذلك إلى التعبير عنهم بالاسم الظاهر ﴿لكن الظالمون﴾.

لقد لاحظ الزمخشرى أن صفة الظلم التى اشتق منها الاسم الظاهر هى سر التحول عن ضمير الغيبة إليه، وذلك للدلالة على أن هؤلاء الذين تعطلت حواسهم وضلوا طريق الهداية فى الدنيا لم يظلموا إلا أنفسهم.

يقول الزمخشرى:

«أوقع الظاهر أعنى الظالمين موقع الضمير إشعارا بأن لا ظلم أشد من ظلمهم، حيث أغفلوا الاستماع والنظر حين يجدى عليهم ويسعدهم، والمراد بالضلال المبين إغفال النظر والاستماع..»(1).

ولعلنا نلاحظ - فوق ماذكره الزمخشرى - أن الإضمار قد ورد فى وصف حال هؤلاء الظالمين يوم القيامة، وأن الإظهار قد ورد فى الإخبار عن حالهم فى الدنيا، ولا يخفى ما فى هذا وذاك من ملاءمة بين غيبية المستقبل «يوم يأتوننا» وضمير الغيبة، ومثول الحاضر وظهوره «اليوم» والتعبير بالاسم الظاهر.

هـ: بين تذكير الضمير وتأنيثه:

الصورة الأخيرة من صور الالتفات فى مجال الضمائر هى التحول عن تذكير الضمير إلى تأنيثه أو العكس، ولتحديد هذه الصورة نشير إلى ما يلى:

* أنها لا تتحقق إلا إذا كان مرجع الضميرين - المذكر والمؤنث - واحدا؛ إذ الالتفات - كما أسلفنا - لا يتأتى إلا إذا اتحد المعنى أو الجهة بين الملتفت عنه والملتفت إليه.

* كما أنها لا تتحقق إلا إذا كان مرجع الضميرين مما يجوز تذكيره وتأنيثه، أى أن يكون تأنيثه مجازيا لا حقيقيا؛ إذ إن عود ضمير التذكير على المؤنث الحقيقى مما لا يقره نظام اللغة.

* ليس من هذه الصورة ما ذكره بعض البلاغيين فى باب «نقل الكلام إلى غيره» أو «إقامة صيغة مقام أخرى»(2) من تذكير المؤنث كما فى قوله جل شأنه: ﴿**وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ ...**﴾ [النساء: ٨]، أو تأنيث المذكر

---

(١) الكشاف: جـ٢/ ٤١١، وانظر تفسير البيضاوى: جـ٤/٨، تفسير أبى السعود جـ٥/٢٦٦.

(٢) انظر: البرهان فى علوم القرآن: جـ٣/ ٣٥٩، ٣٦٥، الإتقان فى علم القرآن: جـ٢/ ٣٩.

كما فى قوله سبحانه: ﴿الَّذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون﴾ [المؤمنون: ١١]؛ إذ ليس فى سياق الآية الأولى ضمير تأنيث يعود على القسمة، ولا فى سياق الثانية ضمير تذكير يعود على الفردوس، أى أن هذا أو ذاك ليس تحولا عما يقتضيه سياق الكلام بل عما يقرره نظام اللغة فى توزيعه للمسميات والأشياء بين جدولى التذكير والتأنيث، وعلى ذلك فإن تذكير القسمة فى الآية الأولى «منه» وتأنيث الفردوس فى الآية الثانية «فيها» ليسا من الالتفات، بل هما من باب «الحمل على المعنى، وهذا ما يبدو جليا فى توجيه البلاغيين للآيتين، حيث قالوا فى الأولى: «ذهب بالقسمة إلى المقسوم» وقالوا فى الثانية: «إن ضمير التأنيث هو حمل على معنى الجنة»(١).

فى ضوء هذا التحديد نود أن نتوقف إزاء بعض المواطن القرآنية لهذه الصورة:

فمن ذلك مثلا قوله جل شأنه:ـ

﴿فإذا مسَّ الإنسانَ ضُرٌّ دعَانا ثُمَّ إذا خوَّلْناهُ نِعْمَةً مِّنَّا قال إنَّما أُوتيتُهُ علَىٰ عِلْمٍ بَلْ هي فتْنَةٌ ولَكنَّ أكْثَرَهُمْ لا يعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٤٩].

حيث أوثر تذكير الضمير العائد على النعمة فى «إنما أوتيته»(٢)،ثم عدل عن ذلك إلى تأنيثه فى «بل هى فتنة»:

لقد ذكر المفسرون فى توجيه ذلك أن تذكير الضمير أولا هو حمل على معنى النعمة، لأن المراد «شىء» من النعم، أما تأنيثه بعد ذلك فهو حمل على لفظ النعمة، ولأن الخبر لما كان مؤنثا «فتنة» ساغ تأنيث المبتدأ لأجله(٣).

وبناء على ما ذكره المفسرون نود أن نضيف ملحظا آخر، وهو أن ضمير التذكير قد ورد محكيا على لسان الإنسان، أما ضمير التأنيث فقد ورد فى إخباره سبحانه عن حقيقة المراد بالنعمة «بل هى فتنة»، ولعلنا فى ضوء ذلك نستطيع القول ـ والله أعلم ـ إن فى تذكير ضمير النعمة أولا إشعارا بمدى جحود الإنسان لها، وغفلته عن تذكر المنعم بها، مما تبرز معه المفارقة بين حاله عند تلقيها، وحاله عندما يمسه الضرر بزوالها، حيث يبادر فى الحال الثانية إلى استحضار عظمته سبحانه ويبادر إلى الاعتصام به ﴿فإذا مس الإنسان ضر دعانا﴾، ففى قول ذلك الإنسان عندما ينعم المولى عليه

(١) انظر: السابق/ نفسه.

(٢) لقد ذكر الزمخشرى أن «ما» يحتمل أن تكون اسم موصول، وأن يكون الضمير فى أوتيته عائدا عليها لاعلى النعمة، ولكن هذا الاحتمال ـ فيما نرى ـ بعيد؛ لأن ذكر النعمة فى نطاق جملة الشرط «إذا خولناه نعمة» ومجىء ضمير التذكير فى جملة الجواب، ثم وقوع ضمير التأنيث بعد «بل» المفيدة لمعنى الإضراب ـ كل ذلك يرجح عندنا أن النعمة هى مرجع الضميرين معا، انظر: الكشاف: جـ٣/ ٣٥٠.

(٣) انظر: السابق/ نفسه، وكذا تفسير البيضاوى جـ٥/ ٣، وتفسير أبى السعود جـ٧/ ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

بشىء مالا كان أو ولـدا أو ما إلى ذلك: ﴿إنما أوتيته عـلى علم﴾ بتذكير الضـمير دلالة على أنه آنذاك إنما ينظر إلى هذا «الشىء» الذى يتمتع به غافلا عن كونه «نعمة» من الله ناسبا إياه[1] جحودا ونكرانا إلى ذكائه وعلمه.

أما العدول إلـى تأنيث ضمير الـنعمة بعد ذلك «بـل هى فتنة» ففيـه لفت لذلك الإنسان إلى الحقيـقة التى غفل عنها، وهى أن هذا (الشىء) الذى ظفـر به فأثار اغتراره بذاته ما هو إلا (نعمة) من الخالق عز وجل، وهبه إيـاها تفضلا، وأسبغها عليه ابتلاء: أيسمو بسببها إلى ذروة العرفان والشكر، أم ينحدر فى هوة الكفران والجحود.

ومن مواطن العدول عن تأنيث الضمير إلى تذكيره قوله سبحانه:

﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [فاطر: ٢].

ففى تلـك الآية الكريمة تحول عـن ضمير التـأنيث فى ﴿فلا ممسـك لها﴾ إلى ضمير التذكير فى ﴿فلا مرسل له﴾:

لقد تساءل المفسرون عن مرجع ضمير التذكير، ثم ذكروا فى تحديده رأيين:

الأول: أنه الرحمة[2] التى يرجع إليها ضمير التأنيث، بدليل قراءة من قرأ: ﴿فلا مرسل لها﴾ وإنمـا حذفت الرحمة من العبـارة استغناء بذكرها فى العـبارة الأولى، أما العدول عن تأنيث الضمير إلى تذكيره فمرده بحسب هذا الرأى إلى حمل ضمير التأنيث على معنى الرحمة، وحمل ضمير التذكير على لفظها.

الثانى: أنه مطلق يشمل كل ما يمسكه عز وجل من غضبه أو رحمته، وعلى هذا الرأى فإن الـسر فى العـدول عن تأنيث الضـمير إلى تـذكيره هو - عـلى حد تعبير الألوسى -: «أن مرجع الأول مـبين بالرحمة، ومرجـع الثانى مطلق يتناولهـا وغيرها، وفى ذلك مع تقديم أمر فتح الرحمة إشعار بأن رحـمته سبقت غضبه عز وجل كما ورد فى الحديث الصحيح»[3].

---

(١) ممـا يؤكد هذا الجـحود فى الآية العـدول (المعجـمى) عن لفظ التـخويل إلى لفـظ الإيتاء؛ إذ إن التخويل يدل على الـعطاء تفضلا على غير جزاء، أما الإيـتاء فيدل على العطاء باستحـقاق، وانظر: السابق/ نفسه.

(٢) على هذا الرأى جرى الشيخ مـحمد قطب فى توجيهه لمعنى الإمسـاك والإرسال فى الآية الكريمة، فهو يـقول: «هذه الرحمة أمـسكها الله لحـكمة يريدها وهو العـزيز الحكيم، فلتـجتمع كل قوى الـسموات والأرض لتنتزعها من حيث أمسكها الله وترسلها فى أى وجهة تريدها، فهل تستطيع؟ كلا لقد حبست وانتهى الأمر» انظر كتابه: دراسات قرآنية/ ٢١٦.

(٣) انظر: روح المعـانى جـ٢٢/ ١٦٥، الكشاف جـ٣/ ٢٦٧، تفـسـير أبى السعود جـ٧/ ١٤٢، تفـسير البيضاوى جـ٤/ ١٧٨، البحر المحيط جـ٧/ ٢٩٩.

وهذا الرأى ـ فيما نحس ـ هو الأرجح، ولعل مما يؤيده ذلك العدول المعجمى فى الحال الثانية عن «فلا فاتح» (على ما يقتضيه ظاهر السياق فى الحال الأولى) إلى «فلا مرسل»؛ إذ الإرسال ـ كما ذكر الراغب ـ يقال فى الأشياء المحبوبة والمكروهة(١).

ومن مواضع تذكير الضمير بعد تأنيثه كذلك قوله عز وجل:

﴿ كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ. فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴾ [عبس: ١١، ١٢]

لقد ذكر المفسرون عدة آراء فى بيان المراد بضميرى التأنيث والتذكير فى (إنها ـ ذكره):

الأول: أنهما للتذكرة، وأن التذكير فى ثانيهما هو من باب الحمل على المعنى، لأن التذكرة فى معنى الوعظ والتذكير(٢).

الثانى: أنهما للقرآن أو العتاب المذكور، وأن تأنيث أولهما راجع إلى تأنيث خبره «تذكرة»(٣).

الثالث: أنهما للقرآن، وأن أولهما إنما أنث لأن المراد به آيات القرآن، وبناء على هذا الرأى يفسر الكرمانى والفيروز آبادى وجه المخالفة بين تأنيث الضمير الأول فى هاتين الآيتين وتذكيره فى قوله عز وجل: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذْكِرَةٌ. فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴾ [المدثر: ٥٤، ٥٥] ـ بأن التقدير فى المدثر: إن القرآن تذكرة، وفى عبس: إن آيات القرآن تذكرة(٤).

وهذا الرأى هو ما نميل إليه، غير أننا نرى أن ضمير التأنيث لا يعود فى سورة عبس إلى آيات القرآن كلها، بل إلى الآيات السابقة عليه فى تلك السورة، وقد سبقنا إلى التنبه لذلك محقق كتاب «أسرار التكرار فى القرآن» للكرمانى. حيث قال:

«يحتمل أن تكون التذكرة الثانية متوجهة إلى قصة الأعمى والآيات التى نزلت فيها توجيها للمؤمنين، وإلى وسائل تربية المسلمين، أما الأولى فللقرآن كله، لأن المقام مقام الكلام عن الإيمان والكفر لا طرائق تربية المسلمين»(٥).

ويدعم هذا الرأى لدينا أمران:

---

(١) انظر: المفردات/ ١٩٥، وكذا: بصائر ذوى التمييز جـ٣/ ٧١.

(٢) انظر الكشاف جـ٤/ ١٨٥، ملاك التأويل جـ٢/ ٩٣١.

(٣) انظر: تفسير البيضاوى جـ٥/ ١٧٤.

(٤) انظر: أسرار التكرار / ٢١١، بصائر ذوى التمييز جـ١/ ٤٨٩.

(٥) د. عبدالقادر أحمد عطا. هامش أسرار التكرار فى القرآن / ٢١١.

* أن آيتي المدثر قد سبقتا بما يدل على نفور المخاطبين وإعراضهم عن التذكرة ﴿ **فما لهم عن التذكرة معرضين** ﴾ [**المدثر** : ٤٩] - وأردفتا بما يدل على أن هذه التذكرة لم تثمر ثمارها في قلوبهم: ﴿ **وما يذكرون إلا أن يشاء الله هو أهل التقوى وأهل المغفرة** ﴾ [**المدثر** : ٥٦] - أما آيتا عبس فلم يكتنفهما شيء من ذلك، وهذا دليل على أن المراد هنا هم المؤمنون بالقرآن، وأن متعلق التذكرة هو - فقط - تلك الآيات التي تدور حول موقف محدد عوتب نبيهم ﷺ فيه.

* لقد صدرت آية التذكرة في كلتا السورتين بلفظة «كلا»، وهي فيهما - كما ذكر المفسرون والنحاة[1] - حرف يفيد معنى الردع والزجر، غير أنها في سورة المدثر ردع للكفار عن إعراضهم عن القرآن تكذيبا له، وتشكيكا في طريق الإيحاء به - ﴿ **بل يريد كل امرئ منهم أن يؤتى صحفا منشرة** ﴾ [**المدثر** : ٥٢] - أما في سورة عبس فهي ردع عن المعاتب عليه في آياتها الأولى - وفي هذا وذاك تأييد لهذا الرأي الذي نحن بصدد إثباته من أن التذكرة في سورة المدثر تعني القرآن، أما في سورة عبس فإنها تعني - فحسب - آياتها الأولى التي تضمنت قصة العتاب.

* * *

رابعا: الأدوات:

يتحقق الالتفات في مجال الأدوات بإحدى صورتين:

(أ) المخالفة بين الأدوات المتماثلة: أي التحول في التعبير أو السياق الواحد من أداة إلى أداة أخرى تماثلها في أداء وظيفتها (العامة) وتفترق عنها في خصوصية هذا الأداء.

(ب) حذف الأداة وذكرها: أي التحول - في السياق الواحد - عن ذكر الأداة إلى حذفها أو العكس لقيمة تعبيرية تقتضي هذا أو ذاك.

ونود - فيما يلي - أن نتوقف إزاء بعض المواطن التي تتمثل فيها كل من هاتين الصورتين في القرآن الكريم.

---

(١) انظر: الكشاف جـ٤/ ١٦٢، ١٨٥، تفسير البيضاوي جـ٥/ ١٦١، ١٧٤، المفردات/ ٤٤١، بصائر ذوي التمييز جـ٤/ ٣٨١، البرهان في علوم القرآن جـ٤/ ٣١٣

(أ) المخالفة بين الأدوات:

فمن ذلك ما يتمثل فى قول الحق تبارك وتعالى:

﴿إنما الصدقاتُ للفقراء والمساكينِ والعاملين عليها والمؤلَّفة قلوبُهم وفي الرِّقاب والغارمين وفي سبيلِ الله وابنِ السبيلِ فريضةً من الله والله عليمٌ حكيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠].

ففى الآية الكريمة عدول عن حرف الجر (اللام) الوارد فى صدرها مع الفقراء إلى «فى» مع الرقاب وسبيل الله، والحرفان يشتركان فى تأدية معنى وظيفى عام هو التعليق، غير أن كلا منهما ينفرد فى تأدية هذا المعنى بخصوصية لا يشركه فيها الآخر[(١)]؛ إذ إن أولهما يفيد التعليق على معنى الملكية، أما الثانى فيفيد التعليق على معنى الظرفية، ولهذه الخصوصية كان إيثار كل منهما فى موضعه من سياق الآية الكريمة.

يقول الزمخشرى فى بيان سر هذا العدول فى الآية: إنه «للإيذان بأنهم (الرقاب - الغارمين - سبيل الله - ابن السبيل) أرسخ فى استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكره، لأن «فى» للوعاء، فنبه على أنهم أحق بأن توضع فيهم الصدقات، ويجعلوا مظنة لها ومصبًّا، وذلك لما فى فك الرقاب من الكتابة أو الرق أو الأسر وفى فك الغارمين من التخليص والاتقاء، ولجمع الغازى الفقير أو المنقطع فى الحج بين الفقر والعبادة، وكذلك ابن السبيل جامع بين الفقر والغربة عن الأهل والمال، وتكرير «فى» فى (وفى سبيل الله وابن السبيل) فيه فضل ترجيح لهذين على الرقاب والغارمين»[(٢)].

والواقع أنا لانميل إلى هذا الرأى الذى تردد كثيرا بعد الزمخشرى[(٣)]؛ إذ لو كان الأربعة الأواخر هم الأحق بالصدقة - كما يقرر هذا الرأى - لبادرت الآية بتقديمهم على من سبقهم؛ إذ فى تقديم الشىء دليل أفضليته على ما تأخر عنه، وذلك أن من عادة العرب الفصحاء كما يقول الزركشى: «إذا أخبرت عن مخبر ما وأناطت به حكما، وقد يشركه غيره فى ذلك الحكم أو فيما أخبر به عنه، وقد عطفت أحدهما على الآخر بالواو المقتضية عدم الترتيب فإنهم مع ذلك إنما يبدءون بالأهم والأولى، قال سيبويه كأنهم يقدمون الذى شأنه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى - وإن كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم»[(٤)].

كما أننا لهذا السبب ذاته لا نسلم بما يقرره أصحاب هذا الرأى من أن تكرار «فى» يدل على ترجيح سبيل الله وابن السبيل على الرقاب والغارمين؛ إذ لو كان المراد ترجيحهما لقدما على الرقاب والغارمين.

---

(١) انظر: اللغة العربية معناها ومبناها/ ١٢٥.

(٢) الكشاف جـ٢/ ١٥٩.

(٣) انظر: المثل السائر/ ١٨٤، تفسير أبى السعود جـ٤/ ٧٦، تفسير البيضاوى جـ٣/ ٨٢.

(٤) البرهان فى علوم القرآن ٣/ ٢٣٥، وانظر: دلائل الإعجاز/ ٨٤.

وقد توقف صاحب تفسير المنار إزاء هذا التحول فى الآية الكريمة ثم قال فى بيان نكتته:

«مصارف الصدقات فى الآية قسمان: أحدهما: أصناف من الناس يملكونها تمليكا بالوصف المقتضى للتمليك، وعبر عنه بلام الملك، وثانيهما: مصالح عامة اجتماعية ودولية لا يقصد بها أشخاص يملكونها بصفة قائمة فيهم وعبر عنه بفى الظرفية، وهو قوله تعالى: وفى الرقاب وفى سبيل الله . . . والأول: الفقراء والمساكين، يستحقونها بفقرهم ما داموا فقراء، والعاملون عليها يستحقونها بعملهم وإن كانوا أغنياء. . والغارمون بقدر ما يخرجهم من غرمهم، وابن السبيل بقدر ما يساعده على العود إلى أهله وماله. . . والقسم الثانى: فك الرقاب وتحريرها، وهى مصلحة عامة فى الإسلام، وليس فيها تمليك لأشخاص معينين بوصف فيهم، وفى سبيل الله، وهو يشمل سائر المصالح الشرعية العامة التى هى ملاك أمر الدين والدولة»(١).

ونحن نرى ما يراه صاحب المنار من أن السر فى إيثار لام الملكية مع الأصناف الأربعة الأوائل هو أن كلا منهم يتملك ما يقدم إليه من مال الصدقة، غير أننا نتوقف فيما ذهب إليه من تخصيص معنى الظرفية بالرقاب وسبيل الله؛ ذلك لأن عطف الغارمين على الرقاب، وابن السبيل على سبيل الله يقتضى إشراك هذا وذاك فى معنى الظرفية المستفاد من «فى»، كما أن عطف المساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم على الفقراء اقتضى إشراكهم فى معنى الملكية المستفاد من اللام، وهذا ما لاحظه ابن المنير السنى فى توجيه دلالة العدول فى الآية، فهو يقول:

«. . . وأما الأربعة الأواخر فلا يملكون ما يصرف نحوهم، بل ولا يصرف إليهم، ولكن فى مصالح تتعلق بهم، فالمال الذى يصرف فى الرقاب إنما يتناوله السادة المكاتبون والبائعون. . . وكذلك الغارمون إنما يصرف نصيبهم لأرباب ديونهم تخليصا لذممهم لا لهم، وأما سبيل الله فواضح فيه ذلك، وأما ابن السبيل فكأنه كان مندرجا فى سبيل الله وإنما أفرد بالذكر تنبيها على خصوصيته مع أنه مجرد من الحرفين جميعا، وعطفه على المجرور باللام ممكن، ولكن على القريب منه أقرب»(٢).

ومن مواطن المخالفة بين الأدوات كذلك قوله عز وجل:

﴿قُلْ من يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤].

ففى تلك الآية الكريمة استثمار للتباين بين أداتى الجر (على - فى) من حيث خصوصية المعنى الوظيفى فى كل منهما - فى إبراز البون الشاسع والمفارقة الواضحة

(١) تفسير المنار جـ١٠/٥٠٥ - ٥٠٦.

(٢) كتاب الانتصاف: بذيل الكشاف جـ٢/١٥٩، وانظر: غرائب القرآن: على هامش الطبرى جـ٦/١١١

بين الهداية والضلال؛ إذ فى إيثار الحرف الأول الدال على معنى الاستعلاء مع الهدى وإيثار الآخر المفيد لمعنى الظرفية مع الضلال ما يشعر بأن المهتدى - كما قيل - كأنه مستعل على فرس يركضه حيث شاء، أو على منار ينظر من فوقه الأشياء ويتطلع عليها، والضال كأنه منغمس فى ظلام مرتبك فيه لا يدرى أين يتوجه(١).

لقد سيقت الآية الكريمة لمجابهة المشركين بالتواء مسلكهم فى قضية العقيدة، وإلجامهم بالحجة القاطعة فى اتصافهم - دون المؤمنين - بالضلال، ومن ثم كان لإبراز التقابل بين الهدى والضلال - بالمخالفة بين حرفى الجر - دوره فى هذا السياق؛ إذ فى هذا التقابل ما يشعر بأن هؤلاء الذين سلكوا طريق الضلال (بعبادتهم غير الرازق سبحانه) قد سلكوها لا عن جهل أو التباس بينها وبين طريق الهداية، ولعل هذا هو سر وصف الضلال فى الآية الكريمة بأنه «ضلال مبين»؛ إذ فى هذا الوصف ما يدل على أن هؤلاء المشركين إنما تنكبوا طريق الهداية عامدين وانحرفوا عنها معاندين(٢).

ومن أنماط المخالفة بين الأدوات المتماثلة فى القرآن الكريم - المخالفة فى السياق الواحد بين أداتى الشرط (إن - إذا) كما يتجلى فى مثل قول الحق تبارك وتعالى:

﴿**فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَٰذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ**﴾ [**الأعراف**: ١٣١].

والأداتان تتفقان فى تأدية معنى وظيفى عام هو (الشرط فى الزمن المستقبل) غير أن لكل منهما خصوصيتها فى تأدية هذا المعنى إذ إن الشرط مع «إن» أمر محتمل مشكوك فيه، أما مع «إذا» فهو أمر مؤكد مقطوع بوقوعه ولهذا الفارق - كما ذكر البلاغيون - غلب اقتران الأولى بصيغة المضارع والثانية بصيغة الماضى؛ وذلك لأن الماضى هو أقرب للقطع من المستقبل(٣).

على أساس هذا الفارق جاء العدول فى الآية الكريمة عن «إذا» إلى «إن» مؤديا دوره فى إبراز المفارقة التى سيقت لتصويرها، أعنى المفارقة بين حال آل فرعون حين

---

(١) انظر: الكشاف جـ٣/ ٢٥٩، المثل السائر/ ١٨٤، تفسير أبى السعود جـ٧/ ١٣٢ - ١٣٣ تفسير البيضاوى جـ٤/ ١٧٤.

(٢) ولعل ذلك - والله أعلم - هو السر فى عدم التصريح فى تلك الآية بإجابة المشركين عن السؤال الموجه إليهم فى صدرها ﴿قل من يرزقكم من السموات والأرض﴾ مع أن هذه الإجابة قد صرح بها فى قوله تبارك وتعالى: ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ومن يدبر الأمر فسيقولون الله ..﴾ يونس: ٣١ - ففى عدم التصريح بإجابتهم تلك فى آية سبأ إشعار بأن عنادهم ومكابرتهم كانا يدفعانهم حينا إلى الصمت عن الإقرار بما يقرون به فى حين آخر. وهذا ما صرح به الزمخشرى فى تفسيره لهذا الوجه من وجوه المخالفة بين الآيتين حيث يقول: «فكأنهم كانوا يقرون بألسنتهم مرة، ومرة كانوا يتلعثمون عنادًا وضرارًا وحذارًا من إلزام الحجة» - الكشاف جـ٣/ ٢٥٨.

(٣) (انظر مفتاح العلوم/ ٤ ١، الإيضاح / ٩١، والبرهان فى علوم القرآن: جـ٤/ ٢ - ٢٠١.

يشملهم الرخاء، ويعم ربوعهم الخير والخصب - وحالهم حين ينزل عليهم الجدب، ويكون القحط والضيق. فهم فى الحال الأولى راضون مطمئنون واثقون من أن الخير حقهم، ونتيجة طبيعية لسعيهم وجدهم فى الحياة، أما فى الحال الثانية فيشتد بهم الجزع ويبادرون إلى نسبة ما نزل بهم من الجدب والقحط إلى وجود موسى عليه السلام وأتباعه بينهم، على أساس أن هؤلاء - فى زعمهم - هم الشؤم الذى غير حالهم من رخاء ونعيم إلى بؤس وشقاء!!

لإبراز هذه المفارقة كانت المخالفة بين أداتى الشرط، فأوثرت فى جانب الحسنة «إذا» لتفيد كثرة تتابع الخيرات وتواردها على هؤلاء القوم، وفى ذلك تجسيد لما هم عليه من غفلة وجحود، أما فى جانب السيئة فقد أوثرت «إن» لتفيد أن ما يجزعون من أجله هذا الجزع[1] المبالغ فيه ليس إلا أمرا نادر الوقوع.

وقد لحظ كثير من المفسرين[2] أن هذه المخالفة بين الأداتين تتآزر بدلالتها مع المخالفة بين صيغتى الشرط؛ إذ بينما جاء فعل الشرط فى جانب الحسنة بصيغة الماضى الدالة على تحقق وقوع الحدث «جاءتهم» - جاء فى جانب السيئة بصيغة المضارع الدالة على ندرة الوقوع، كما أنها تتآزر كذلك مع المخالفة بين التعريف والتنكير (الحسنة - سيئة)؛ إذ إن تعريف الحسنة يفيد كثرة النعم والخيرات على آل فرعون، فهى بالنسبة لهم أمر[3] معهود مألوف كثيرا ما نعموا به جاحدين فضل المنعم عليهم - عز وجل - به، أما تنكير سيئة فيفيد أنها أمر طارئ عليهم لا عهد لهم به، وعلى الرغم من ذلك فإنهم يبادرون عند وقوعها إلى التنصل منها والادعاء - سفاهة وجهلا - أنها من شؤم موسى - عليه السلام - وتابعيه، ناسين أو متناسين أن مقام هؤلاء بينهم ليس مقصورا على وقت السيئة فحسب!!

وبملحظ من هذا الفارق الدلالى بين «إذا» و«إن» فى الآية السابقة أوثرت أولاهما مع الرحمة، ثم عدل عنها إلى الأخرى مع السيئة فى قوله عز وجل:

﴿**وإذا أذقْنَا النَّاس رحْمَةً فرِحُوا بها وإن تُصِبْهُمْ سيِّئَةٌ بما قدَّمت أيْديهِم إذا هُم يقْنطُون**﴾ [الروم: ٣٦].

---

(١) لعلنا نلاحظ أن مما يصور شدة هذا الجزع لديهم العدول المعجمى فى صيغة الشرط عن لفظ المجىء إلى لفظ الإصابة.

(٢) انظر: الكشاف جـ٢/ ٨٤، تفسير البيضاوى جـ٣/ ٢٤، تفسير أبى السعود جـ٣/ ٢٦٤، البرهان فى علوم القرآن جـ٤/ ١٠٢

(٣) يرى جمهور المفسرين أن اللام فى الحسنة هى لتعريف الجنس، ونحن نرجح ما رجحه أبو يعقوب السكاكى من أنها لام العهد - انظر: السابق/ نفسه، مفتاح العلوم/ ١٠٥، الإيضاح/ ٩٢.

وقوله سبحانه:

﴿... وإنا إذا أذقنا الإنسان منا رحمة فرح بها وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم فإن الإنسان كفور﴾ [الشورى: ٤٨].(١)

ومن المواطن القرآنية التى خولف فيها بين هاتين الأداتين كذلك قوله تبارك وتعالى:

﴿ذلكم بأنه إذا دعي الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا فالحكم لله العلي الكبير﴾ [غافر: ١٢].

فالخطاب فى هذه الآية الكريمة موجه للكافرين الذين يبادرون يوم القيامة بالاعتراف بذنوبهم آملين فى الخلاص مما يحيق بهم من عذاب ﴿قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل﴾ [غافر: ١١].

ومن ثم جاءت المخالفة بين أداتى الشرط فى الآية التى نحن بصددها مؤدية دورها فى تسفيه هذا الاعتراف وتقويض ذلك الأمل، ففى إيثار «إذا» مع فعل الدعوة إلى التوحيد و«إن» مع فعل الإشراك مواجهة لهؤلاء الكفار بمدى ما كانوا عليه من ضلال فى الدنيا، حيث كانوا يستجيبون فيها لأدنى هاجس بالشرك فى الوقت الذى يزيغون فيه عن دعوة التوحيد التى تقرع أسماعهم، وتلهج بها دائما ألسنة الدعاة والمؤمنين من حولهم.

ولا يفوتنا أن نلاحظ العدول فى فعلى الشرط والجواب من صيغة الماضى فى الجملة الأولى (دعى - كفرتم) إلى صيغة المضارع فى الثانية (يشرك - تؤمنوا) وما ترتب عليه من المواءمة بين الصيغة الأولى و«إذا» والصيغة الثانية و«إن»، وفى هذا وذاك - كما ذكر أبو السعود - ما لا يخفى من الدلالة على كمال سوء حالهم فى الدنيا، ثم الدلالة بالتالى على أن لا سبيل إلى الخروج أبدا(٢).

(ب) حذف الأداة وذكرها:

من المواضع القرآنية التى يتمثل فيها هذا الحذف والذكر (للأداة) قول الحق سبحانه:

---

(١) إذا كان السياق فى الآيات التى أوردناها قد اقتضى المخالفة بين «إذا» و «إن» نظرًا لهذا الفارق الدلالى بينهما فإنه قد اقتضى فى آيات أخرى مشابهة لها - وعلى أساس هذا الفارق أيضا - تكرار إحداهما دون عدول إلى الأخرى، كما فى آيات: آل عمران/ ١٢٠، النساء/ ٨٧، الروم/ ٤٨، فصلت/ ٥١، انظر فى توجيه ذلك: مفتاح العلوم/ ١٠٥، الإيضاح/ ٩٢، البرهان فى علوم القرآن جـ٤/ ٢٠٢.

(٢) انظر: تفسير أبى السعود جـ٧/ ٢٧٠.

﴿ **أفرأيتم ما تحرثون . أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون . لو نشاء لجعلناه حطاما فظلتم تفكهون . إنا لمغرمون بل نحن محرومون. أفرأيتم الماء الذي تشربون . أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون . لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون** ﴾ الواقعة: [٦٣ ـ ٧٠].

فلقد حذفت لام التوكيد من جواب «لـو» مع آية الماء بعد ذكرها فى آية الحرث والإنبات، وقد ذكر المفسرون فى بيان السر فى هذه المخالفة وجوها من أبرزها:

* أن صيرورة الماء ملحا أسهل وأكثـر من جعل الحرث حطاما؛ إذ الماء العذب يمر بالأرض السبخة فيصير ملحا، فالتوعد به لا يحتاج إلى توكيد.

* أن جعل الـحرث حطامـا قلب للمـادة والصورة، وجعـل الماء أجاجـا قلب للكيفية فقط وهو أسهل وأيسر.

* أن اللام أدخلت فى آية المطـعوم للدلالة على أنه يقدم على أمـر المشروب، وأن الوعيد بفـقده أشد وأصعب من قبل أن المشـروب إنما يحتاج إليه تبعـا للمطعوم، ولهذا قدمت آية المطعوم على آية المشروب.

* أن الحرث والـزرع كثيرا مـا وقع كونه حطـاما، فلو قال جـعلناه حطامـا كان يتوهم منه الإخـبار فقال ـ من ثم ـ لجعلنـاه ليخرجه عما هو صـالح له فى الواقع وهو الحطامية، وقال فى الـماء المنزل من المزن «جعلناه» لأنه لا يتوهم ذلـك فاستغنى عن اللام[1].

والواقع أنا لا نطمئن إلى أى وجـه من الوجوه السابقة فى تفسيـر هذه المخالفة؛ وذلك لأن اللفـت إلى الحرث والمـاء فى تلك الآيات لـيس من زاوية كونـهما طعـاما وشرابا للإنسان (كما جرت على ذلك الوجوه السـابقة) بل من زاوية التدليل بكل منهما على تفرده جل شأنه بفعل الخلق، وذلك ما يبدو جـليًا فى طبيعة السياق الذى ورد فيه هذا اللفت، والذى يبدأ بقوله تبارك وتعالى قبل هذه الآيات مباشرة:

﴿ **نحن خلقناكم فلولا تصدقون . أفرأيتم ما تمنون . أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون . نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين . على أن نبدل أمثالكم وننشئكم في ما لا تعلمون . ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون** ﴾ ـ [الواقعة: ٥٧ ـ ٦٢].

فى ظل هذا السيـاق وردت صيغة الاستفهام الـتقريرى عن حقيقة الـفاعل لفعل الزرع ﴿أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾ ولفعل إنزال الـماء من السماء ﴿أأنتم أنزلتموه

---

(١) انظر فى الوجوه السابقة: البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ٨٩، الكشاف جـ٤/ ٦١، تفسير أبى السعود جـ٨/ ١٩٨، تفسير البيضاوى جـ٥/ ١١٤، المثل السائر/ ١٨٧، التـفسير الكبير جـ٢٩/ ١٨٣، البحر المحيط جـ٧/ ٢١٢.

من المزن أم نحن المنـزلون﴾ وذلك لإقرار نسبة كل من الفعليـن إلى الخالق عز وجل وحده.. ولهذا الإقرار ـ والله أعلم ـ كانت المخالفة بذكر لام التوكيد فى آية الزرع ﴿لو نشاء لجعلناه..﴾ دون آيـة الماء ﴿لو نشاء جعلناه...﴾ إذ بالتأمل نـجد أن نسبة إنزال الماء إلى الخالق لا سبيل إلى إنكارها لمنكر؛ فليس هناك من يستطيع ادعاء القدرة على إنزال الماء من السماء عذبا كان أم أجاجا.. ومن ثم لم تكن هناك حاجة إلى التوكيد، أما مع نسبة الزرع إليه سبحانه فالأمـر مختلف؛ إذ إن هذه النسبة قد ينكرها الإنسان أو يجادل فيها زاعما ـ جهلا واغترارا ـ أن فعل (الـزرع) أو الإنبات هو نتيجة طبيعية لفعل (الحرث) الذى يزاوله، ومن ثم ورد الـتوكيد فى آية الزرع دحضا لهـذا الزعم، وتأكيدا لهذا الغـافل الواهم بأنك بمـا تزاوله من أسباب فـى حرث الأرض وإلقاء الحب فـيها وسقيها ـ لـست فاعل فعل(1) الإنبات، بل الـفاعل الحقـيقى هو فالق الـحب والنوى سبحانه، والقادر لو شاء على جعل كل منهما ـ فى باطن الأرض ـ حطاما...

ومن المواطن الـقرآنية التى حذفت فـيها الأداة بعد ذكرها قـوله عز وجل: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ . ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٥، ١٦].

لقد قيل فى تفسير ذلك:

إن فى ذكر اللام فـى الآية الأولى ما يغنى عن ذكـرها فى الثانيـة؛ إذ إن العطف يقتضى الاشتراك فى الحكم، فكأنه قيل: لتبعثون.

وقيل أيضا:

إن دخول اللام على «ميتون» أحق؛ لأنه تبارك وتعالى يرد على الدهريين القائلين ببقاء النوع الإنسانى خلفا عن سلف(2).

ولعلنا نلاحظ ما فى هذين الرأيين مـن قصور؛ أما الأول فلأنه لا يعدو أن يكون تبريرا لـلظاهرة لا تفسيـرا لها، وأما الثـانى فلأنه ليس فى سـياق الآيتين مـا ينبئ عن تمحـض الخطاب فيـهما إلى الدهـريين حتى يتـسنى القـول بأن الرد عليهـم هو سـر المبالغة ـ بذكر اللام ـ فى توكيد الآية الأولى ـ على أنه لو صح ذلك لكانت الآية الثانية هى الأحق بتلك المبالغة؛ إذ إن هؤلاء الدهريين إنما أنكروا البعث لا الموت(3)!

---

(1) ومن هنـا كان النهـى فى قولـه ﷺ: «لايقولن أحـدكم زرعت، وليـقل حـرثت» انظر: الكشاف جـ٤/ ٦٠.

(2) انظر هذين الرأيين فى: البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ٨٨.

(3) يتجلى ذلك فى قوله عز وجل حكاية عنهم: ﴿وقالوا ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر..﴾ [الجاثية: ٢٤].

أما الرأى الذى نميل إليه فى تفسير هذه المخالفة فهو ما نسبه الزركشى إلى الزمخشرى، وهو القائل:

«بولغ فى تأكيد الموت تنبيها للإنسان أن يكون الموت نصب عينيه، ولا يغفل عن ترقبه، فإن مآله إليه، فكأنه أكدت جملته ثلاث[1] مرات لهذا المعنى؛ لأن الإنسان فى الدنيا يسعى فيها غاية السعى حتى كأنه مخلد، ولم تؤكد جملة البعث إلا بإن؛ لأنه أبرز فى صورة المقطوع به الذى لا يمكن فيه نزاع ولا يقبل إنكارا...»[2].

ولعلنا نلاحظ أن هذا الرأى الذى نرجحه لا يفسر فحسب التحول عن ذكر اللام فى آية الموت إلى حذفها فى آية البعث، بل يفسر أيضا التحول عن صيغة الاسم التى أوثرت فى الإخبار عن الموت «ميتون» إلى صيغة الفعل عند الإخبار عن البعث؛ إذ فى إيثار الأولى - الدالة على الثبوت - ما يدعم المبالغة فى تأكيد الموت، وفى إيثار الثانية - الدالة على تجدد الحدوث - ما يوائم إبراز البعث فى صورة المقطوع بحدوثه.

ونود أن نلاحظ فى هذا التحول الأخير - بالإضافة إلى ما لاحظه ذلك الرأى - مدى المواءمة بين كل من صيغتى الاسم والفعل والمعنى الذى أوثرت فيه؛ إذ الموت هو سكون أو جمود تلائمه صيغة الثبوت، والبعث حركة وحياة تلائمهما صيغة الحدوث والتجدد.

ومن مواضع ذكر الأداة بعد حذفها فى القرآن الكريم قول الحق سبحانه: ﴿**وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا...**﴾ وقوله بعد ذلك بآية: ﴿**وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ**﴾ [الزمر: ٧١ - ٧٣].

حيث جاء فعل فتح الأبواب مجردا من الواو فى الآية الأولى مقترنا بها فى الآية الثانية، فهذا الفعل فى الآية الأولى هو جواب للشرط «إذا جاءوها»، أما فى الآية الثانية فقد اختلف المفسرون والنحاة حوله تبعا لاختلافهم فى بيان نوع الواو التى اقترن بها:

* فلقد قيل إنها زائدة، وأن هذا الفعل هو جواب الشرط، أى أنه ليس ثمة خلاف - فى منظور هذا الرأى - بين الآيتين[3].

* وقيل كذلك: إنها واو الثمانية؛ لأن العرب لا تعطف الثمانية إلا بالواو، غير أن القائلين بهذا الرأى لم يتوقفوا لتحديد المعطوف عليه بتلك الواو أو لبيان جواب

---

(١) أى بإن واللام، وإيراد الخبر بصيغة الاسم «ميتون» دون صيغة الفعل «تموتون».

(٢) البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ٨٨، وانظر: الإيضاح/ ٢٦، حاشية القرشى على البيضاوى جـ٤/ ٦٣.

(٣) انظر: البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ١٩٠.

الشرط، أو بيان ما ترتب على ذكر هذه الواو فى الآيـه الثانية من فارق دلالى بينها وبين الآية الأولى، وكل ما رتبوه على هذا الرأى هو أن أبواب الجنة ثمانية(١).

* وقيل أيضا: إنها واو العطف، وأن فعل الفـتح بعدها إما معطوف على جواب الشرط المحذوف والتـقدير: حتى إذا جاءوها جاءوها وفتحـت، أو معطوف على فعل الشرط والجواب مقدر بعد ذلك، والتقديـر: حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين أنسوا وأمنوا»(٢).

* وقيل أيضا: إنها واو الحال والتقدير: حتى إذا جاءوها وقد فتحت أبوابها، أما جواب الشرط فهو محذوف للإيذان بأن ما أعد لهـؤلاء المتقين من ألوان النعيم هو مما لا يحيط به الوصف ولا يحدق به التعبير(٣).

ومـمـا هو جدير بالمـلاحظة أن الرأيين الأخـيرين وإن اختـلفا حول مـعنى الواو فإنهما يتفقان على أن فعل الفتح الذى اقتـرن بها فى الآية الثانية ليس جوابا للشرط كما هو فى الآية الأولى، وقد ترتب على ذلك اتفاق كلا الرأيين على أن السر فى ذكر الواو فى الآية الثانية دون الأولى (وهو ما نرجحـه) هو إبراز الفرق بين فتح أبواب النار وفتح أبواب الجنة: حـيث إن أبواب النار تظل مـغلقة حتى لحظـة مجىء قافلة الكـفر، أما أبواب الجنة فإنها تفتح قبل مجىء قافلة التقوى إليها(٤).

وقد ساق القائلون بالرأيين حججا قوية فى دعم هذا التوجيه منها:

* أن العادة مطردة شاهدة فـى إهانة المعذبين بالسجون من إغـلاقها حتى يردوا عليها، وإكرام المنعمين بإعداد فتح الأبواب لهم مبادرة واهتماما.

* قوله عز وجل: ﴿هذا ذكرٌ وَإنَّ للْمُتَّقِين لَحُسْنَ مَآبٍ جنَّات . عدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ الأَبْوَابُ﴾ [ص: ٤٩، ٥٠] فانتصاب «مفتحة» فى الآية الثانية هو على الحالية، والحال قيد فيما قبلها.

* إخباره ﷺ أنه أول من يقرع باب الجنة حيث قال ـ فيما يرويه أنس رضى الله عنه «. . . فآخذ بحلقة باب الجنة فأقعقعها فـيقال: من هذا؟ فيقال: محمد، فيفتحون

---

(١) انظر: السابق/ ١٨٩، التفسير الكبير جـ٢١/ ١٠٨، أسرار التكرار فى القرآن/ ١٣٢، ١٨٦.

(٢) انظر. درة التنزيل/ ٩ ٤ ـ ٤١، ملاك التأويل جـ٢/ ٨٣٣.

(٣) انظر: الكشـاف جـ٣/ ٣٥٨، التفسير الـكبير ج٢٧٧/ ٢٣، تفسيـر البيضاوى جـ٥/ ٣٣، تفسير أبى السعود جـ٧/ ٢٦٤

(٤) الواقع أن الإشعار بأسبقيـة فتح أبواب الجنة لمجىء المتقين هو فى جعل الـواو للحال أكثر وضوحا منه فى جعلها للعطف، وذلك لما هو معلوم من أن العطف بالواو لا يقتضى ترتيبا ولا تعقيبا، وعلى هذا فإن الرأى الأخير ـ فيما نرى ـ هو أرجح الآراء

لى ويرجعون، فيقولون: مرحبا فأخر ساجدا فيلهمنى الله من الثناء والحمد فيقال لى: ارفع رأسك، وسل تعط، واشفع تشفع، وقل يسمع لقولك» - ففى هذا الحديث دليل على أن المتقين الذين يدخلون الجنة بعده ﷺ يجدونها مفتوحة الأبواب(١).

ومن هذه المواطن أيضا قول الحق تبارك وتعالى:

﴿ **سَيَقُولُونَ ثَلاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلاَّ قَلِيلٌ فَلا تُمَارِ فِيهِمْ إِلاَّ مِرَاءً ظَاهِرًا وَلا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا** ﴾ [الكهف: ٢٢].

حيث ذكرت الواو فى المقولة الثالثة «ويقولون سبعة وثامنهم» دون المقولتين الأوليين - ومن أبرز ما ذكره المفسرون فى توجيه ذكرها:

* أنها واو الثمانية؛ وذلك لأن السبعة عند العرب هى نهاية العدد، وهى الأصل فى المبالغة، وإذا كان كذلك فإذا وصلوا إلى الثمانية ذكروا لفظا يدل على الاستئناف فقالوا: وثمانية، فجاء الكلام فى الآية الكريمة على هذا القانون، وقد استدل أصحاب هذا الرأى بقوله سبحانه: ﴿ **التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ** ﴾ [التوبة: ١١٢] - وقوله: ﴿ **عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا** ﴾ [التحريم: ٥] - وقوله (فى آية الموطن السابق) ﴿ ... **وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا** ... ﴾ [الزمر: ٧٣] حيث لم تذكر الواو إلا مع الصفة الثامنة فى الآيتين الأوليين، ومع أبواب الجنة لأنها ثمانية(٢).

والواقع أن هذا الرأى غير مسلم به، وقد رفضه غير واحد من المفسرين مستدلين بقوله سبحانه: ﴿ **هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ** ﴾ [الحشر: ٢٣] - حيث جاءت أوصاف المولى عز وجل على وجه التعديد دون ذكر الواو فى الوصف الثامن «المتكبر»(٣).

ويرد ابن المنير الاستدلال على واو الثمانية بالآيات السابقة فيقول: «ويعدون من هذه الواو فى قوله فى الجنة: وفتحت أبوابها. قالوا: لأن أبواب الجنة ثمانية وأبواب

---

(١) انظر فى تلك الحجج: درة التنزيل/ ٤٠١، البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ١٨٩ - ١٩٠، التفسير الكبير جـ٢٧/ ٢٣، ملاك التأويل جـ٢/ ٨٣٤ - ٨٣٥.

(٢) انظر: درة التنزيل/ ٢٨٠ - ٢٨١، التفسير الكبير جـ ٢١/ ١٠٨، أسرار التكرار فى القرآن/ ١٣٢.

(٣) انظر: الطراز جـ٢/ ٣٤ - ٣٥، التفسير الكبير جـ١/ ١٠٨.

النار سبعة، وهب أن فى اللغة واوا تصحب الثمانية فتختص بها فأين ذكر العدد فى أبواب الجنة حتى ينتهى إلى الثامن فتصحبه الواو؟ وربما عدوا من ذلك: والناهون عن المنكر وهو الثامن من قوله: التائبون، وهذا أيضا مردود بأن الواو إنما اقترنت بهذه الصفة لتربط بينها وبين الأولى التى هى الآمرون بالمعروف لما بينهما من التناسب والترابط. . . وربما عد بعضهم من ذلك الواو فى قوله: ثيبات وأبكارا؛ لأنه وجدها مع الثامن، وهذا غلط فاحش، فإن هذه واو التقسيم، ولو ذهبت تحذفها فتقول: ثيبات أبكارا لم يستدل الكلام. .»[1].

* أن المقولة الثالثة هى ما قاله المسلمون - بطريق التلقى عن الوحى - فى عدة أهل الكهف، ومن ثم - فى منظور هذا الرأى - زيدت الواو فى تلك المقولة للدلالة على صدقها وتأكدها، والإشعار بأنها ليست رجما بالغيب كما هو الشأن فى مقولتى أهل الكتاب السابقتين عليها[2].

وهو رأى يصعب التسليم به فيما نرى، إذ ليس فى سياق الآية الكريمة ما يؤيد ما ذهب إليه من نسبة القول الثالث فيها إلى المسلمين، بل إنها تدور من أولها إلى آخرها حول أهل الكتاب إخبارا عما قالوه فى عدة أهل الكهف، وأمرا للرسول ﷺ بالرد عليهم، ونهيا له عن الانسياق فى مماراتهم أو استفتائهم فيمايتعلق بتلك القصة ﴿ولاتستفت فيهم منهم أحدا﴾.

* أن الأقوال الثلاثة محكية عن أهل الكتاب، وأن فى إضافة الواو فى ثالثها إشعارا بأنه الصواب، فتلك الواو على حد تعبير الزمخشرى عن هذا الرأى «هى الواو[3] التى تدخل على الجملة الواقعة صفة النكرة كما تدخل على الواقعة حالا من المعرفة. . .وفائدتها تأكيد لصوق الصفة بالموصوف، والدلالة على أن اتصافه بها أمر ثابت مستقر، وهذه الواو التى آذنت بأن الذين قالوا سبعة وثامنهم كلبهم قالوه عن ثبات علم وطمأنينة نفس ولم يرجموا بالظن كما غيرهم. .»[4].

ويستدل أصحاب هذا الرأى على أن المقولة الثالثة هى الصواب بأن الله سبحانه أتبع المقولتين الأوليين قوله «رجما بالغيب»، وأتبع المقولة الثالثة قوله «ما يعلمهم إلا

---

(١) كتاب الانتصاف / بذيل الكشاف جـ٢/ ٣٨٥، وانظر: الطراز جـ ٢/ ٣٥.

(٢) انظر: التفسير الكبير جـ٢١/ ١٠٧، تفسير البيضاوى جـ٣/ ٢٢٠، تفسير أبى السعود جـ٥/ ٢١٦.

(٣) من الجدير بالإشارة إليه أن بعض المفسرين الذين اتفقوا مع الزمخشرى على أن فى ذكر الواو فى القول الثالث دليلا على صوابه قد قدروا - خلافا له - أنها واو الاستئناف، والتقدير عندهم: ويقولون سبعة هم كذلك وثامنهم كلبهم. انظر: أسرار التكرار فى القرآن/ ١٣٢، ملاك التأويل جـ٢/ ٦٤١.

(٤) الكشاف جـ٢/ ٣٨٥.

قليل»، وبما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما من أنه كان يقول: بعد ذكر الواو انقطعت العدة، وكان يقول فى «ما يعلمهم إلا قليل»: أنا من ذلك القليل(١).

والواقع أنا نطمئن إلى ما ذهب إليه أصحاب هذا الرأى من أن الأقوال الثلاثة هى أقوال أهل الكتاب، كما نرجح ما ذكره الزمخشرى من أن ذكر الواو فى ثالثها يدل على صدوره لا عن ظن وتخمين بل عن يقين وطمأنينة لدى قائليه، أما ما رتبوه على ذلك من أن العدد المذكور لأهل الكهف فى هذا القول هو الصواب فهو ما نتوقف فى قبوله؛ ذلك أن طمأنينة النفس ـ أيا كانت بواعثها ـ إلى رأى مّا لا يستلزم ضرورة أنه الصواب، ولو كان العدد المذكور فى القول الثالث هو الصواب حقا فى عدة أهل الكهف، فما هو ـ إذن ـ وجه إسناد العلم بتلك العدة إلى الله عز وجل بصيغة التفضيل «قل ربى أعلم بعدتهم»(٢)؟!.

أما قوله سبحانه «مايعلمهم إلا قليل» فإنه فيما نظن ـ والله أعلم بمراده ـ ليس إثباتا لعلم هذا القليل بعدد أهل الكهف، بل هو إثبات لعلمه بقصتهم الحافلة بالعجائب والعبر، ولعلنا نلاحظ أنه بينما تعلق علمه ـ سبحانه ـ بعدة أهل الكهف «أعلم بعدتهم» تعلق علم القليل بالضمير العائد عليهم «ما يعلمهم»، ففى ذلك ـ فيما نرى ـ دليل على أن العلم بعددهم هو ممّا استأثر به عز وجل، أما العلم بخبرهم وبحقيقة قصتهم فهو مما يسره ـ سبحانه ـ للقليل من عباده، ولو كان المراد إثبات علم هذا القليل بالعدد لقيل: قل ربى أعلم بعدتهم ما يعلمها إلا قليل.

وعلى هذا الأساس تُحمل مقولة ابن عباس رضى الله عنه ـ إن صحت روايتها عنه ـ على أنه بطول معاشرته للرسول ﷺ وبما عرف عنه من تبحر فى العلم قد أصبح من هؤلاء القليلين الذين تيسر لهم أن يحيطوا بأحداث تلك القصة القرآنية علما، وبمغزاها إدراكا ووعيا، وما نظن أن العلم بأن عدد أهل الكهف سبعة ثامنهم كلبهم مما يدعو مثله ـ رضوان الله عليه ـ إلى القول بأنه «من ذلك القليل» بما توحى به تلك المقولة من ثقة واعتزاز بالمعلوم!

على أن الآية الكريمة ليست مسوقة لبيان عدد أهل الكهف حتى يسوغ مثل هذا التعلق باستنباط حقيقته منها، بل هى على العكس من ذلك مسوقة لتوجيه الرسول ﷺ والمسلمين إلى عدم التعلق بعلمه «قل ربى أعلم بعدتهم» وصرفهم عن مجاراة أهل الكتاب فى مضمار الجدل أو الخلاف حوله أو حول غيره من التفصيلات التى أعرضت

---

(١) السابق/ نفسه، وانظر: ملاك التأويل جـ٢/ ٦٤٣ ـ ٦٤٤، أسرار التكرار فى القرآن/ ١٣٢، البحر المحيط جـ٦/ ١١٥، الجامع لأحكام القرآن جـ١٠/ ٣٨٤.

(٢) لقد أجاب بعضهم عن هذا التساؤل بقوله: إن التقدير: قل ربى أعلم بعدتهم وقد أخبركم أنهم سبعة ثامنهم كلبهم، انظر: ملاك التأويل جـ٢/ ٦٤١، وجلى ما فى هذا التقدير من تكلف.

القصة القرآنية عن تحديدها كحقيقة أسمائهم أو القوم الذين فروا منهم، أو مكان الكهف أو ما إلى ذلك، ﴿فلا تمار فيهم إلا مراء ظاهرا ولا تستفت فيهم منهم أحدا﴾؛ وذلك لأن هذه التفصيلات التى لا يعلم حقائقها إلا الخالق سبحانه مما لا سبيل إلى حسم الجدل حولها من جهة، ولأنها مما لا يتعلق به المغزى الحقيقى للقصة من جهة أخرى، ولعلنا فى هذا الصدد نلاحظ أنه بينما أعرضت آيات تلك القصة عن تحديد عدد أهل الكهف صرحت بعدد ما قضوه داخل هذا الكهف من سنين: ﴿ولَبِثُوا في كَهْفِهِمْ ثَلاثَ مائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ [الكهف: ٢٥] ـ والسر فى ذلك هو أن هذا العدد الأخير هو أحد مواطن العبرة فى تلك القصة.

ومن المواطن التى تحققت فيها هذه الصورة من صورتى العدول فى مجال الأدوات تلك التى يتحول فيها السياق عن تنكير اللفظة إلى تعريفها (باللام) أو العكس، فمن ذلك على سبيل المثال قوله عز وجل:

﴿وَإِذَا مَسَّ الإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٢].

حيث جاءت لفظة «الضر» فى صدر الآية معرفة بلام التعريف (ثم بالإضافة إلى ضمير الإنسان فى ضره) ثم عدل عن ذلك إلى تنكيرها بحذف اللام فى «إلى ضر مسه».

والآية الكريمة مسوقة لإبراز المفارقة بين حال الإنسان وقت الشدة وحاله بعد زوالها: فبينما نجده فى الحال الأولى متوجها إلى خالقه عز وجل ملحا فى دعائه، متوسلا إليه فى كل حال من أحواله ـ لجنبه أو قاعدا أو قائما ـ نجده فى الحال الثانية سابحا فى غمار الغفلة أو الجحود، وقد جاء التحول عن تعريف الضر إلى تنكيره فى الآية مؤديا دوره فى تجسيد تلك المفارقة؛ إذ فى تعريفه فى حال مسه للإنسان إشعارا بأنه ـ وإن هان أمره وقل خطره ـ يستقطب وعيه، ويستحوذ على تفكيره، ويصبح شغله الشاغل، وهمه المقيم المقعد، أما تنكيره فى الحال الأخرى ففيه إيحاء بأنه ما إن يكشف الله عز وجل ضر الإنسان حتى يتوارى ذلك الضر بعيدا عن محور اهتمامه، وبؤرة شعوره، ويصبح فى هامش ذاكرته شيئا أقرب إلى المجهول.

ومن ذلك أيضا قوله تبارك وتعالى:

﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾ [الشورى: ٤٩].

حيث اقترنت لفظة «الذكور» بلام التعريف بعد تنكير لفظة «إناثا» ـ وقد تعددت آراء المفسرين فى توجيه تلك المخالفة:

* فلقد قيل إن تعريف الذكور هو لرعاية الفاصلة؛ إذ لو جاءت تلك اللفظة بدون اللام وقيل «ويهب لمن يشاء ذكورا» لاختلفت فاصلة الآية عن الفواصل المختومة بحرف الراء قبلها وبعدها (نكير ـ كفور ـ قدير)[1] والواقع أن هذا الملحظ ـ الذى لا ننفيه ـ لا يكفى وحده فى تفسير تعريف الذكور فى الآية الكريمة؛ لأن ظاهرة التعريف هى كغيرها من الظواهر اللغوية الأخرى التى لا يتصور تمثلها فى البيان القرآنى لاعتبار لفظى محض كمراعاة الفاصلة، وإنما تكون لغرض معنوى أو بلاغى يقويه الأداء اللفظى دون أن يكون الملحظ الشكلى هو الأصل[2] ـ على أننا لو سلمنا جدلا بأن مراعاة الفاصلة هى ـ وحدها ـ سر تعريف الذكور فسيبقى التساؤل واردا عن سر تنكير الإناث مع أن تعريفها لا يخل بالفاصلة؟!

* وقيل أيضا: إن السر فى تعريف الذكور هو التنبيه على أنهم أفضل من الإناث؛ لأن التعريف تنويه وتشريف، كأنه قال: ويهب لمن يشاء الفرسان الأعلام المذكورين الذين لا يخفون عليكم ـ ويضيف أصحاب هذا الرأى: أن الإناث إنما قدمن على الذكور فى الآية ـ مع أنهم أفضل منهن ـ لأن سياق الكلام أن الله عز وجل فاعل ما يشاؤه لا ما يشاء الإنسان، فكان ذكر الإناث التى من جملة ما لا يشاؤه الإنسان أهم، والأهم واجب التقديم، وليلىَ الجنس الذى كانت العرب تعده بلاء ذكر البلاء[3] أخر الذكور، فلما أخرهم لذلك تدارك تأخيرهم وهم أحقاء بالتقديم بتعريفهم، فقدم ذكر الإناث لإرغام العرب، وعرف الذكور لشرف المنزلة[4].

والحق أن هذا الرأى الذى ردده كثير من المفسرين هو ـ فيما نرى ـ محل نظر؛ إذ إن الآية مسوقة لتقرير طلاقة قدرة الخالق عز وجل ونفاذ مشيئته فى هبة الذكور والإناث لا لتفضيل أحد الجنسين على الآخر، وإذا كانت نظرة العرب إلى الإناث وعدم تعلق مشيئتهم بهن هى سر تقديم الإناث على الذكور فى الآية الكريمة، فلم لا تكون هذه النظرة ذاتها هى مرد تنكير الإناث وتعريف الذكور؟

إننا بذلك نميل إلى الرأى الذى ذكره الألوسى فى هذا الصدد، وذلك حيث قال: «. . وفى تعريف الذكور التنبيه على أنه المعروف الحاضر فى قلوبهم أول كل خاطر، وأنه الذى عقدوا عليه مناهم»[5]، فبناء على هذا الرأى يكون سر تنكير الإناث

---

(١) انظر: تفسير البيضاوى جـ٥/ ٥٦، تفسير أبى السعود جـ٨/ ٣٧.

(٢) انظر: التفسير البيانى للقرآن جـ١/ ٣٥.

(٣) حيث ختمت الآية السابقة على تلك الآية بذكر إصابة الإنسان بالسيئة ﴿. . وإنا إذا أذقنا الإنسان منا رحمة فرح بها وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم فإن الإنسان كفور﴾ ـ الشورى: ٤٨.

(٤) انظر: الكشاف جـ٣/ ٤٠٩، الجامع لأحكام القرآن جـ١٦/ ٤٨، البحر المحيط جـ٧/ ٥٢٥، ملاك التأويل جـ٢/ ٧٤٨.

(٥) روح المعانى جـ٢٥/ ٥٤.

هو الإشعار بتجاهل العرب وكراهيتهم لهذا الجنس، فكأن الآية الكريمة تقرر لهؤلاء - من خلال ظاهرة التعريف بعد التنكير - أن الجنس الذى تتوارون عن القوم بسببه حينا، وتوارونه فى التراب حينا آخر - يستوى مع الجنس الذى هو معقد آمالكم فى أن كلا منهما هو عطاء مالك السموات والأرض الذى يهب ما يشاء لمن يشاء.

* * *

خامسا: البناء النحوى:

نعنى بالالتفات فى البناء النحوى: التحول أو الانكسار فى نسق المكونات النحوية للتعبير، ففى ضوء ما انتهينا إليه فى الفصلين الأولين من هذا المبحث نستطيع القول بأن صورة الالتفات تتحقق - فى هذا المجال - عند إعادة عنصر من عناصر البناء النحوى على نمط مخالف لما ورد به أولا فى ذات التعبير أو السياق، بحيث يكون المعنى الذى يؤديه التعبير مع هذه المخالفة هو - لو تغاضينا عن خصوصيتها فى أدائه - ما يتأدى بدونها - من ذلك - مثلا - بناء الفعل للمفعول بعد بنائه للفاعل أو العكس، أو إيراده تارة لازما وأخرى متعديا، أو التحول فى بناء الجملة عن نمط الفعلية إلى نمط الاسمية أو العكس... أو ما إلى ذلك من تحولات تفجأ المتلقى وتثير تأمله بحثا عن مثيراتها السياقية، وظلالها الدلالية الخاصة.

ونود فيما يلى أن نتوقف إزاء بعض المواطن القرآنية التى يتمثل فيها الالتفات فى هذا المجال:

فمن تلك المواطن قول الحق تبارك وتعالى:

﴿ **وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ** ﴾ [الأعراف: ٤٤].

فلقد عدلت الآية الكريمة عن ذكر مفعول الوعد فى «وعدنا» إلى حذفه فى «وعد ربكم»؛ إذ لو جرى السياق على نمط واحد لقيل: فهل وجدتم ما وعدكم ربكم.

وللمفسرين فى توجيه هذا العدول أقوال:

* فهو - فى رأى - إيجاز وتخفيف واستغناء عن المحذوف فى الوعد الثانى بالمذكور فى الوعد الأول(١).

* وهو - فى رأى آخر - راجع إلى المخالفة بين وعد أصحاب الجنة ووعد أصحاب النار؛ إذ إن الثانى منهما يشمل كل ما وعد الله عباده به من البعث والحساب والثواب والعقاب وسائر أحوال يوم القيامة، فهو ليس وعدا خاصا بالكفار، بل هو وعد

(١) انظر: الكشاف جـ٢/ ٦٤، روح المعانى جـ٢٣/ ٨.

عام أو مطلق، وهذا سر حذف مفعوله، أما الوعد الأول فهو الوعد بنعيم الجنة، أى أنه وعد خاص بالمؤمنين، ومن ثم ذكر مفعوله العائد عليهم(١).

* وفيه - فى رأى ثالث - إبراز للمفارقة بين ما يظفر به المؤمنون من حفاوة وتكريم وما يجابه به الكفار من إهانة وتحقير، ففى ذكر المفعول به - أولا - دليل على أن المؤمنين خوطبوا بهذا الوعد من قبل الله تعالى، وفى ذلك مزيد من التشريف لحالهم، أما حذفه - ثانيا - ففيه إسقاط للكفار عن رتبة التشريف، وإشعار بأنهم ليسوا أهلا لخطابه عز وجل(٢).

ونود أن نضيف إلى تلك الوجوه الثلاثة (التى لا تتنافى ولا تتعارض)(٣) وجها آخر، وهو أن فى هذا العدول إشعارا بالبون الشاسع بين تلقى المؤمنين وتلقى الكفار - فى الدنيا - لوعد الله؛ ففى ذكر مفعول الوعد الأول إيحاء بأن المؤمنين قد تلقوا هذا الوعد بقلوب حاضرة وعقول واعية فبادروا إلى تصديقه، وأحسنوا العمل من أجله، وبالتالى فإن فى حذف مفعول الوعد الثانى إيماء إلى أن هؤلاء الكفار قد أصموا آذانهم عن سماعه، وغيبوا عقولهم عن إدراكه، فكأن هذا الوعد كان فى واد، وهم بضلالهم عنه فى واد آخر.

ومن تلك المواضع كذلك قوله سبحانه على لسان زكريا عليه السلام:

﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا . يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ [مريم: ٥ - ٦].

ففى الآية الثانية مخالفة تتمثل فى إعمال فعلى(٣) الإرث، إذ إن الموروث قد وقع مفعولا به لأولهما «يرثنى» ومجرورا بمن بعد ثانيهما «ويرث من». ولو جرى السياق على نمط واحد لقيل: يرثنى ويرث آل يعقوب.

---

(١) انظر: السابق/ نفسه، البحر المحيط جـ٤/ ٣٠٠، تفسير البيضاوى جـ٣/ ١٠، تفسير أبى السعود جـ٣/ ٢٢٩، تفسير المنار جـ٨/ ٤٢٤، البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ١٦٧، الفاصلة فى القرآن / ٢٥٧.

(٢) انظر: التفسير الكبير جـ١٤/ ٨٦، تفسير أبى السعود جـ٣/ ٢٢٩، غرائب القرآن، هامش الطبرى جـ٥/ ٩٩.

(٣) إذ إن كلا منها قد نظر إلى ظاهرة العدول فى الآية من زاوية خاصة لا يزاحمه فيها سواه، ومن ثم فإنها - وما يضاف إليها - تتآزر فى محاولة الكشف عما تحفل به تلك الظاهرة من إيحاء.

(٤) المراد بالإرث فى الآية - كما ذهب جمهور المفسرين - ليس هو إرث المال، بل إرث الشرع والعلم والنبوة؛ إذ إن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين لايورثون المال، وهذا ما أخبرنا به نبينا ﷺ حيث قال «نحن معاشر الأنبياء لانورث، ماتركناه صدقة»، وعلى ذلك فلا وجه لما ذكره الكلبى فى تفسيره لتلك الآية من أن بنى ماثان كانوا رءوس بنى إسرائيل وملوكهم، وكان زكريا عليه السلام رئيس الأحبار يومئذ، فأراد أن يرث ولده حبورته، ويرث من بنى ماثان ملكهم - انظر: الراغب / ٥١٩، الكشاف جـ٣/ ٤٠٥، تفسير البيضاوى جـ٤/ ٣.

لقد ذكر المفسرون رأيين فى وظيفة حرف الجر «من»:

أولهما: أنها للتعدية: يقال: ورثته وورثت منه لغتان، والثانى: أنها للتبعيض لا للتعدية، لأن آل يعقوب لم يكونوا كلهم أنبياء ولا علماء[١] وعندى أن الرأى الثانى هو الأرجح[٢]، ولعل مما يؤيده أن زكريا عليه السلام قد رتب رغبته فى الولى الذى يرثه على خوفه من الموالى، والموالى كما ذكر غير واحد من المفسرين هم شرار بنى إسرائيل[٣]، ومغزى ذلك أنه عليه السلام قد سأل ربه أن يهبه وليا يحسن خلافته من بعده فلا يرث إلا الأخيار الصالحين من بنى إسرائيل «آل يعقوب».

ولعلنا نستطيع القول فى ضوء هذا الرأى ـ والله أعلم ـ إن فى تلك المخالفة بين فعلى الإرث إيحاء بمدى تعلقه عليه السلام بالصورة المثلى للابن الذى يبتغيه من لدن ربه عز وجل، تلك الصورة التى تجعل من ذلك الابن أهلا لتحمل رسالة أبيه من بعده، وامتدادا للصالحين الأبرار من آل يعقوب، ولعل ذلك ـ والله أعلم ـ هو سر وصف ذلك الابن ـ مع وصفه بالنبوة ـ بأنه من الصالحين، وذلك فى قوله عز وجل فى تبشيره به فى سياق آخر: ﴿ **فَنَادَتْهُ الْمَلائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ** ﴾ [آل عمران: ٣٩].

ومن تلك المواطن أيضا قوله تبارك وتعالى على لسان النفر الذين آمنوا بمحمد ﷺ من الجن ﴿ **وَأَنَّا لا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا** ﴾ [الجن ١٠]:

حيث عدل عن بناء فعل الإرادة للمفعول «مع الشر» إلى بنائه للفاعل «مع الخير»، وفى هذا العدول إشعار بأن هؤلاء الذين خالطت بشاشة الإيمان قلوبهم قد عزفت ألسنتهم عن ذكر الخالق عز وجل فى جانب إرادة الشر ـ يقول ابن المنير السنى فى ذلك:

«.. ولقد أحسنوا الأدب فى ذكر إرادة الشر محذوفة الفاعل، والمراد بالمريد هو الله عز وجل، وإبرازهم لاسمه عند إرادة الخير والرشد، فجمعوا بين العقيدة الصحيحة والآداب المليحة..»[٤].

ومثل هذا العدول فى إسناد فعل الإرادة ما يتمثل فى قوله عز وجل:

﴿ **أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ**

---

(١) انظر: الكشاف جـ٣/ ٤٠٥، وتفسير أبى السعود جـ٥/ ٢٥٥.

(٢) إذ لو قدرنا أنها للتعدية فما وجه العدول عن تعدية فعل الإرث بذاته إلى تعديته بها؟ أو ـ لنقل ـ ما وجه الجمع بين لغتين فى فعل تكرر فى آية واحدة؟.

(٣) انظر الكشاف جـ٣/ ٤٠٥، تفسير البيضاوى جـ٤/ ٢، تفسير أبى السعود ٥/ ٢٥٤.

(٤) ذيل الكشاف جـ٤/ ١٤٧، وانظر روح المعانى جـ٢٩/ ٨٨، تفسير أبى السعود جـ١/ ١٩.

يأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا . وَأَمَّا الْغُلامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا . فَأَرَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا . وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾ [الكهف: ٧٩ ـ ٨٢].

فلقد ورد فعل الإرادة فى الآيات الكريمة ثلاث مرات، أسند إلى ضمير العبد الصالح فى أولاها «أردت»، ثم إلى «نا» الفاعلين فى الثانية «فأردنا»، ثم إلى الاسم الظاهر فى الثالثة «فأراد ربك»:

لقد استوقفت هذه المخالفة كثيرا من المفسرين، وذكروا فى توجيه دلالتها عدة آراء من أبرزها:

* أن العبد الصالح «لما ذكر العيب أضافه إلى إرادة نفسه، ولما ذكر القتل عبر عن نفسه بلفظ الجمع تنبيها على أنه من العظماء فى علوم الحكمة فلم يقدم على هذا القتل إلا لحكمة عالية.. ولما ذكر رعاية مصالح اليتيمين لأجل صلاح أبيهما أضافه إلى الله تعالى؛ لأن المتكفل بمصالح الأبناء لرعاية حق الآباء ليس إلا الله سبحانه وتعالى»(١).

* أن الفعل الأول إفساد ظاهر فأسنده إلى نفسه، والثالث إنعام محض فأسنده إلى الله سبحانه، أما الثانى فهو إفساد من حيث القتل وإنعام من حيث التبديل، ومن ثم جمع بين الأمرين، ويمكن أن يقال: إن القتل كان منه ولكن إزهاق الروح كان من الله(٢).

ونود أن نلاحظ ـ إضافة إلى ما لاحظه المفسرون ـ نكتة أخرى فى تلك المخالفة. فبتأمل الأفعال الثلاثة التى قام بها العبد الصالح فى ضوء تأويله لها بعد ذلك نلاحظ ما يلى:

١ ـ أن الفعلين الأولين منها (خرق السفينة ـ قتل الغلام) إنما كانا لدفع شر، وهو اغتصاب الملك الظالم لسفينة المساكين فى الفعل الأول، وتوقع طغيان والدى

---

(١) التفسير الكبير ٢١/١٦٣، وانظر رأى ابن المنير السنى: بذيل الكشاف جـ٢/٣٩٩. والواقع أنا لانطمئن إلى القول بأن فى إسناد فعل الإرادة فى الحال الثانية إلى ضمير الفاعلين تنبيها على أنه ـ أى العبد الصالح ـ من العظماء فى علوم الحكمة.. إذ كيف يسوغ القول بذلك فى سياق تلك القصة التى يعلن العبد الصالح فى نهايتها أن كل ما صدر عنه من أفعال هو بأمر الخالق عز وجل ﴿وما فعلته عن أمرى﴾؟.

(٢) انظر: غرائب القرآن: هامش الطبرى جـ١٦/١٧، تفسير البيضاوى جـ٣/٢٣٤، أسرار التكرار فى القرآن/ ١٣٤، بصائر ذوى التمييز جـ١/٣٠٢.

الغلام المؤمنين وكفرهما فى الفعل الثانى، أما الفعل الثالث «إقامة الجدار» فقد كان لجلب خير لليتيمين اللذين ورثاه عن أبيهما الصالح.

٢ ـ أن الشر الذى دُفع بالفعل الأول وهو غصب السفينة هو ظلم الإنسان للإنسان، أما الشر الذى دفع بالفعل الثانى فهو يتضمن ذلك الظلم الذى كان الأبوان سينساقان إليه لو لم يقتل الغلام، كما يتضمن أيضا فساد عقيدتهما بالكفر ﴿فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا﴾.

لعلنا فى ضوء هاتين الملاحظتين نستطيع القول والله أعلم بمراده: إن المخالفة فى إسناد فعل الإرادة فى الآيات ترتد إلى المخالفة بين غاياتها، فلما كانت الغاية فى الإرادة الأولى هى دفع المنكر ومنع ظلم الإنسان للإنسان كان إسناد فعلها إلى ضمير العبد الصالح وحده؛ إشعارا بمسئولية الإنسان ـ وهو خليفة الله فى أرضه ـ عن مقاومة المنكر ومحاربته ما استطاع إلى ذلك سبيلا، ولما كانت الغاية الثانية هى منع طغيان الوالدين وكفرهما أسند فعل الإرادة إلى ضمير الفاعلين «فأردنا»؛ إذ إن الإنسان لا يملك إلا مقاومة طغيان الطاغية، أما تصحيح عقيدته أو سلامة قلبه من الزيغ والضلال فهو فعل الله عز وجل ـ أما الإرادة الثالثة فهى ـ كما ذكرنا ـ ليست لدفع شر أو مقاومة طغيان، بل هى لجلب خير، ومن ثم كان إسناد فعل الإرادة فيها إلى الله عز وجل «فأراد ربك» إعلاما بارتداد الخير إلى رحمانيته سبحانه وحده ﴿رحمة من ربك﴾.

ومن ظواهر العدول فى هذا المجال الذى نحن بصدده انكسار[1] النسق الإعرابى للتعبير، أى خروج إحدى الألفاظ ـ من حيث الموقع الإعرابى ـ عن النمط الذى سارت عليه نظائرها فى السياق، وبديهى أن مثل هذا الخروج فى التعبير البليغ لا يقتضى البحث عن مسوغاته أو وجوهه الإعرابية فحسب، بل عما يلفت إليه من مرام وما يومض به من إيحاءات؛ إذ من المسلم به ـ كما يقرر صاحب المنار ـ «أن ما يراد تنبيه السمع أو اللحظ إليه من المفردات أو الجمل يميز على غيره إما بتغيير نسق الإعراب فى مثل الكلام العربى مطلقا، وإما برفع الصوت أو تغيير جرسه فى الخطابة، وإما بكبر الحروف أو تغيير لون الحبر أو وضع الخطوط عليه فى الكتابة»[2].

ونود فيما يلى أن نتوقف إزاء بعض المواطن القرآنية التى تمثلت فيها تلك الظاهرة: فمن ذلك مثلا قوله عز وجل:

---

(١) من الجدير بالإشارة إليه أن بعض البلاغيين قد أشار إلى أن التغيير فى النسق الإعرابى هو من الالتفات. انظر: البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ٣٢٥.

(٢) انظر: تفسير المنار: جـ٦/ ٢٦٤، ٤٧٨، وكذا: درة التنزيل/ ٢٠ ـ ٢١.

﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [المائدة: ٦٩].

فلقد وردت لفظة «الصابئون» على الرفع لا على النصب الذى يقتضيه ظاهر النسق فى الآية الكريمة، والذى وردت عليه اللفظة ذاتها فى قوله تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة: ٦٢] وفى قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [الحج: ١٧].

لقد تعددت آراء النحاة والمفسرين فى إعراب لفظة «الصابئون»، وأبرز هذه الآراء (وأرجحها فيما نحس)[١] ماذهب إليه سيبويه وتابعه فيه جمهور المفسرين من أنها مرفوعة على الابتداء وخبرها محذوف، والجملة معطوفة - على نية التأخير - على موضع إن واسمها وخبرها، كأنه قيل: إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى حكمهم كذا والصابئون كذلك، أما سر إيثار لفظة «الصابئون» بالرفع دون ما قبلها وما بعدها فى الآية الكريمة فهو - كما ذكر أصحاب هذا الرأى - الإشعار بمخالفة الصابئين لكل المذكورين معهم فى العقيدة والتنبيه على أنهم كانوا أشدهم[٢] ضلالا.

وبذلك تؤدى تلك المخالفة الإعرابية دورها فى سياق تلك الآية التى تعد المؤمنين بعظيم الثواب ونفى الخوف والحزن عنهم يوم القيامة، فكأن الآية بتلك المخالفة تقول: كل هؤلاء إن آمنوا وعملوا صالحا قبل الله توبتهم وأزال ذنبهم حتى الصابئون[٣].

---

(١) لقد قيل - خلافا لهذا الرأى - إن «الصابئون» معطوفة على محل إن واسمها، وقيل: على ضمير الجماعة فى «هادوا» وقيل: الصابئون مرفوع على أصله قبل دخول إن على الجملة، أو على لغة بلحارث الذين يقولون رأيت الزيدان بالألف، أو لأن «إن» لم يظهر لها عمل فى الذين فبقى المعطوف مرفوعا على الأصل أو لأن «إن» بمعنى نعم ومابعدها مرفوع على الابتداء.

والحق أن هذه الآراء التى حاولت الإفلات من مواجهة المخالفة الإعرابية فى الآية هى آراء متكلفة مردود على أكثرها فى كتب النحو والتفسير، .. انظر فى تلك الآراء والرد عليها: معانى القرآن جـ١/ ٣١٠ - ٣١٢، الكشاف جـ١/ ٣٥٣ - ٣٥٤، مشكل إعراب القرآن جـ١/ ٢٣٢ - ٢٣٣، التفسير الكبير جـ١٢/ ٥٥ - ٥٦ تفسير القرطبى جـ٦/ ٢٤٦.

(٢) لقد قيل إن لفظة «الصابئون» هى من صبأ بمعنى خرج؛ لأن هؤلاء قد خرجوا عن دين اليهودية والنصرانية وعبدوا الملائكة، وقيل هى من صبأ بمعنى مال؛ لأنهم قد مالوا عن سائر الأديان إلى ماهم عليه من باطل، وسواء أكان هذا أم ذاك فإن المخالفة ماثلة بين هؤلاء وبين غيرهم من الفرق المذكورة معهم فى الآية فى أنهم ليسوا مثلهم أهل كتاب سماوى وأنهم لذلك أشدهم ضلالا كما قيل. انظر: المفردات/ ٢٧٤، الكشاف جـ١/ ٧٧٣، تفسير البيضاوى جـ١/ ١٥٨، تفسير أبى السعود جـ١/ ١٠٨، تفسير ابن كثير جـ٢/ ٨٠، روح المعانى جـ٦/ ٢٠٠ - ٢٠١.

(٣) انظر فى هذا الرأى: كتاب سيبويه جـ١/ ٢٩٠، الكشاف جـ١/ ٣٥٤، تفسير أبى السعود جـ٣/ ٦٢، تفسير البيضاوى جـ٢/ ١٦١، التفسير الكبير جـ١٢/ ٥٥ - ٥٦، البحر المحيط جـ٣/ ٥٣١.

ولعل من المناسب فى هذا المقام أن نشير إلى أن بعض المفسرين قد تساءلوا عن سر تقديم الصابئين على النصارى فى آيتى الحج والمائدة(١)، وتقديم النصارى عليهم فى آية البقرة؟

وقد أجاب صاحب درة التنزيل عن هذا التساؤل قائلا: «إن الترتيب فى آية البقرة قد روعى فيه ترتيب نزول الكتب السماوية، ومن ثم قدم اليهود على النصارى؛ لأن نزول التوراة سابق على نزول الإنجيل، ولهذا أيضا أخر ذكر الصابئين الذين لا كتاب لهم على الطائفتين، أما الترتيب فى آية المائدة فهو بحسب ترتيب الأزمنة، ومن ثم قدم الصابئون على النصارى فى تلك الآية؛ لأنهم وإن تأخروا عن النصارى فى كونهم لا كتاب لهم فإنهم متقدمون عليهم زمانا؛ لأنهم كانوا قبل عيسى عليه السلام، وأما الترتيب الثالث فى سورة الحج فهو ترتيب الأزمنة الذى لا نية للتأخير معه؛ لأن أكثر من ذكر فى تلك الآية ممن لا كتب لهم وهم الصابئون والمجوس والذين أشركوا، فلما لم يكن القصد فى الأغلب الأكثر من المذكورين ترتبهم بالكتب رتبوا بالأزمنة وأخر الذين أشركوا؛ لأنهم وإن تقدمت لهم أزمنة فإنهم كانوا أكثر من منى رسول الله ﷺ بهم وصلى بجهادهم»(٢).

وعن هذا التساؤل ذاته يجيب الكرمانى قائلا:

«إن النصارى مقدمون على الصابئين فى الرتبة؛ لأنهم أهل كتاب فقدمهم فى البقرة، والصابئون مقدمون على النصارى فى الزمان؛ لأنهم كانوا قبلهم فقدمهم فى الحج، وراعى فى المائدة بين المعنيين فقدمهم فى اللفظ وأخرهم فى التقدير؛ لأن تقديره: والصابئون كذلك»(٣).

والواقع أنا لا نسلم بما ذكره هؤلاء المفسرون فى توجيه المخالفة بين ترتيب تلك الطوائف فى الآيات الثلاث؛إذ ليس فى سياق تلك الآيات ما يومئ إلى الاعتداد ـ فى هذا الترتيب غير المطرد ـ بنزول الكتب السماوية تارة،وبالأزمنة تارة أخرى،وبالمزاوجة بين الأمرين تارة ثالثة. لقد قيل فى تفسير المراد بالذين آمنوا فى الآيات الثلاث: إنهم المؤمنون بألسنتهم من غير مواطأة القلوب،وهم المنافقون بقرينة انتظامهم فى سلك الكفرة،وقيل أيضا:إنهم المتدينون بدين محمد ﷺ المخلصين منهم والمتدينين(٤) ـ

---

(١) مع ملاحظة أن تقديمها فى آية المائدة هو ـ بحسب الرأى الذى رجحناه ـ تقديم فى اللفظ لا فى المعنى أو الرتبة، وانظر: المحتسب جـ١/ ٢١٧.

(٢) انظر درة التنزيل / ٢١/ ٢٢.

(٣) أسرار التكرار فى القرآن / ٣١، وانظر: بصائر ذوى التمييز جـ١/ ١٤٤.

(٤) انظر: الكشاف جـ١/ ٧٣، تفسير البيضاوى جـ١/ ١٥٨، ملاك التأويل جـ١/ ٧٥، تفسير المنار جـ٦/ ٤٧٨، تفسير أبى السعود جـ١/ ١٠٨ ـ ومن الجدير بالإشارة إليه أن الإسكافى لكى يطرد له القول بالترتيب فى آية البقرة بحسب نزول الكتب قد ذهب إلى أن المراد بالذين آمنوا من آمن بكتب الله المتقدمة مثل مصحف إبراهيم، وهو رأى بعيد فيما نحس، انظر: درة التنزيل/ ٢١.

وسواء أكان هذا أم ذاك فما هو - في ضوء الرأى السابق - وجه تقديمهم (وهم المتأخرون. زمانا وكتابا) على من سواهم فى الآيات الثلاث؟

على أننا لا نطمئن إلى القول بأن النصارى - لكونهم أهل كتاب - مقدمون على الصابئين فى المرتبة، وأن هذا هو سر تقديم الصابئين عليهم فى اللفظ دون الرتبة فى آية المائدة، وإلا فأى علاقة فى سياق تلك الآية بين رتبة الموقع - حسب التقدير النحوى - ورتبة المكانة؟ وأى رتبة يفضل بها النصرانى الصابئ - فى هذا السياق - إذا ما بقى كل منهما على ضلاله أو إذا ما انضويا معا تحت لواء الإيمان والعمل الصالح؟

إن الذى نرجحه - والله أعلم بمراده - أن المخالفة فى ترتيب هذه الطوائف فى الآيات الثلاث شأنها شأن المخالفة الإعرابية فى آية المائدة أعنى أن السر فى هذه وتلك هو لفت النظر إلى أن العبرة فى نفى الخوف والحزن يوم القيامة هى بالإيمان والعمل الصالح لا بأى اعتبار دنيوى آخر، فكسر قاعدة الترتيب بين هذه الطوائف - إذن - هو للإشعار بأن التقدم أو الفوز بالنعيم الأخروى ليس حكرا على طائفة دون أخرى، بل هو لكل من صحت عقيدته وصلح عمله فى الدنيا تقدم زمانه أو تأخر، كتابيا كان أم غير كتابى، ولعله من أجل ذلك - والله أعلم - لم يقيد فعل الإيمان (فى جملة الخبر) بتلك الطوائف فى آيتى البقرة والمائدة؛ ففى قوله تبارك وتعالى فى الآيتين ﴿من آمن بالله وعمل صالحا﴾ (دون «من آمن منهم. . .) إيماء إلى أن الوعد المذكور فى الآيتين ليس - فحسب - مقصورا على من آمن وعمل صالحا من تلك الطوائف، بل هو وعد عام لكل مؤمن صالح فى أى زمان أو مكان.

ومن مواطن العدول فى النسق الإعرابى كذلك قوله سبحانه:

﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أُوْلَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١٦٢]:

لقد تعددت آراء النحاة فى إعراب لفظة «المقيمين» فى الآية الكريمة وأبرز هذه الآراء (وأرجحها[1] كذلك) هو ما ذهب إليه سيبويه وتابعه فيه جمهور المفسرين من أنها منصوبة على القطع، والتقدير: وأعنى المقيمين[2]، وجلى أن تلك اللفظة - على

(١) فلقد قيل إنها مجرورة عطفا على ما فى: بما أنزل إليك، أو على الكاف فى إليك، أو على الكاف فى قبلك. أو على ضمير الجماعة المجرور فى «منهم» - غير أن هذه الآراء التى لا تمثل فى ضوئها لفظة المقيمين تحولا فى النسق الإعرابى للآية - هى آراء ضعيفة أبان عن وجوه ضعفها صاحب مشكل إعراب القرآن. انظر: ١/ ٢١٢.

(٢) انظر: كتاب سيبويه جـ١/ ٢٤٨، تفسير الطبرى جـ٤/ ١٨ - ١٩، مجاز القرآن جـ٨ / ١٤٢، الكشاف جـ١/ ٣١٣، تفسير أبى السعود جـ١/ ١٩٤، تفسير البيضاوى جـ٢/ ١٢٨ البرهان فى علوم القرآن جـ٢/ ٤٤٧، تفسير المنار جـ٦/ ٦٤.

هذا الرأى ـ تعـد نقطة تحـول أو عدول فى مسـار النسق الإعرابى لـلآية؛ إذ إن ظاهر السياق يقتضى رفـعها عطفا على صفة الإيمان التى وردت قبلـها «والمؤمنون»، أما سر هذا التحول الإعـرابى فهو كما ذكر هؤلاء المفـسرون اللفت إلى أهمية الصـلاة والتنبيه على فضلها.

يقول أبو على الفارسى فى دلالة مثل هذا القطع أو العدول:

«إذا ذكرت صـفات المدح أو الـذم فخولف فى بـعضهـا الإعراب فقـد خولف للافتنان؛ لأن تغيير المألوف يدل على زيادة ترغـيب فى استماع المذكور ومزيد اهتمام بشأنه»(١).

ولا يفوتنا أن نلاحظ أن الآية الكـريمة قد تضمنت عدولا إعرابيا آخـر يتمثل فى رفع «والمؤتون الزكاة» بعد نصب «والمقيـمين»، وقد ذكر أبو حيان أن رفع «والمؤتون» هو على القطع أيضا، والتقدير: وهم المؤتون ثم عقب على ذلك قائلا: «ولا يجوز أن يعطف عـلى المرفوع قـبله، لأن النعت إذا انـقطع فى شىء منـه لم تُعد ما بـعده إلى إعراب المنعوت»(٢).

أما سر هـذا العدول الأخير فـلعله ـ والله أعلم ـ الإشعـار بتأكد الوصـف بإيتاء الزكاة لدى المؤمنين الـراسخين فى العلم من أهل الكتاب، وذلك حتى يـتجلى التقابل وتبرز المفارقة بين ما طبعوا علـيه من حب لبذل المال وحرص على أداء حق الله فيه، وما جبل عليه الكافرون من أبناء ملتهم ـ كـما تخبرنا الآية السابقة على تلك الآية ـ من حب لذات المال، وإصرار على تحصيله أو نهبه بأى سبيل. ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء: ١٦١].

ومن ظواهر التحول فى مجال البناء النحوى أيضا التحول عن أحد نوعى الجملة (الاسمية ـ الفعلية) إلى النوع الآخر،.. من ذلك مثلا قول الحق تبارك وتعالى:

﴿... فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٤٠].

ففى قوله سبحانه ﴿وكلمة الله هى العـليا﴾ برفع «كلمة» على الابتداء تحول إلى نمط الجملة الاسمية عـن نمط الجملة الفعلية السابقة عليهـا فى السياق ﴿وجعل كلمة الذين كفروا السفلى﴾.

(١) البحر المحيط جـ٢/ ٧ ـ٨، تفسير أبى السعود جـ١/ ١٥٤، البرهان فى علوم القرآن جـ٢/ ٤٤٦.

(٢) البحر المحيط جـ٣/ ٣٩٥، ولعلنا نلاحظ أن ما ذكره أبو حيان فى هذا التعقيب يتطابق مع ماقرره البلاغيون ـ كما رأينا فى الفصل الأول ـ من أنه عند تـكرار صور الالتفات فإن اللاحق منها يكون تحولا عن نمط سابقه دون نظر إلى ظاهر السياق قبل هذا السابق.

وتتجلى نكتة هذا التحول فى ضوء ما يقـرره البلاغيون من أن المعنى فى الجملة الفعلية يتجدد حدوثه، أما فى الجملة الاسـمية فهو أمر مستقر ثابت؛ وذلك لأن الاسم لا يدل إلا على الحقيقة فحسب، أما الفعل فإنه يدل على الحقيقة وزمانها، فإذا قلت: انطلق زيد أفـدت ثبوت الانطلاق فى زمن معـين لزيد، وكل ما كان زمـانيا فهو متـغير والتغير مشعر بالتجدد(١).

على أساس هذا الفارق الدلالى بين الجملتين ذكر المفسرون أن نكتة التحول إلى الجملة الاسمية فى إثبات علو كلمة الله سبحانه هى الدلالة على أنها فى نفسها كذلك: لا يتبدل شأنها ولا يتغير حالها دون غيـرها من الكلم، ولتأكيد هذا المعنى وسط ضمير الفصل «هى» بين المبتدأ والخبر فى تلك الجملة «وكلمة الله هى العليا».

وعلى هذا الأساس ذاته تعقب النحاة والمفسرون قراءة من قرأ بنصب «كلمة» بأن فيـه بعدا من حيث الـمعنى ومن حـيث الإعراب: أما المـعنى فلأن كلمـة الله لم تزل عالية، فيبعد نصبها بجعل لما فى هذا من إيهام أنها صارت عليا وحدث ذلك فيها، ولا يلزم ذلك فى كلمة الذين كفروا، لأنها لم تزل مجعولة كذلك سفلى بكفرهم، وأما من حيث الإعراب فلأنه يلزم ألا يظهر الاسم وأن يقال: «وكلمته هى العليا»(٢).

وقد لحظ أبو الفضل القرشى نكتة أخرى فى تلك المخالفة، فهو يتساءل: لم لم يقل: وكلمة الذين كفروا السفلى برفع كلمة كـما قال فى مقابلها؟ ثم أجاب بما مؤداه: لأن الآية لو جـاءت على هذا النحو (أى مـن غير جعـل) لأفادت أن كلمة الكـفار فى نفسها سافلة، وليس هذا هو المراد بل المراد أن تسفلها قد حصل ببركة النبى ﷺ(٣).

وهو ملحظ دقـيق يضاف إليه ويؤيده - فـيما نرى - ملحظ آخـر، وهو أن ظاهر السياق كان يقتضى المقابلة بين كلـمة الكفار وكلمته ﷺ، أى أن ترد الجملتان على هذا النحو: وجـعل كلمة الذين كـفروا السفلى وكلمـتَه العليا. بعـطف الكلمة الثانـية على الأولى وإضافتـها إلى ضميره ﷺ لإبراز التقـابل بين ما ظفر به فى حـادث الهجرة من نصر وتأييد، وما حاق بهم من خيبة وخذلان، غير أن الآية الكريمة قد عدلت عن ذلك إلى المقابلة بين كلمة الكفار وكلمة الله عز وجل إيناسا لخاطره ﷺ، وتطمينا لقلبه بأن نصره وضلال مـسعى أعدائه فى هذا الموقف هـو فى الوقت ذاته انتصار لكلـمة العزيز الحكيم الذى لا تعلو على كلمته كلمة.

---

(١) انظر: دلائل الإعجاز / ١٣٣، نهاية الإيجاز: ١٥٦، مـفتاح العلوم/ ٩٠، الإيضاح / ١٠٢، البرهان فى علوم القرآن جـ٤/ ٦٦.

(٢) انظر مشكل إعراب القرآن جـ١/ ٣٢٩، التفسير الكبير جـ١٦/ ٧١.

(٣) انظر: حاشية أبى الفضل القرشى على هامش البيضاوى جـ٣/ ٦٩.

ومن المواطن التى يتمثل فيها هذا العدول أيضا قوله عز وجل فى سياق قصة إبراهيم عليه السلام.

﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَن جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾ [هود: ٦٩] وقوله فى ذات القصة فى موطن آخر: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٥].

فالعدول إلى رفع «سلام» فى مقولة إبراهيم عليه السلام دون نصبها كما وردت فى مقولة الرسل - هو عدول عن فعلية الجملة إلى اسميتها، إذ إنها فى حال النصب مصدر منصوب بفعل محذوف - على الأرجح(١) - والتقدير: نسلم سلاما، أما فى حال الرفع فهى إما خبر لمبتدأ محذوف، أو مبتدأ حذف خبره، والتقدير: أمرى سلام أو سلام عليكم.

أما سر هذا العدول فيتمثل - كما لحظ غير واحد من البلاغيين والمفسرين - فى المغايرة بين دلالة الجملة الفعلية فى مقولة الرسل على حدوث السلام، ودلالة الجملة الاسمية فى مقولة إبراهيم عليه السلام على استمرار السلام وثبوته على الإطلاق، ففى تلك المغايرة إشعار بأنه عليه السلام قد حيًّا ضيفه بأحسن مما حيوه به، أخذا بأدب الله تعالى واقتداء بقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا...﴾(٢) [النساء: ٨٦].

ومن الجدير بالذكر أن هناك من البلاغيين من يرى أن هذا العدول قد يكون راجعا إلى المغايرة بين الملائكة والبشر؛ إذ إن السلام هو دعاء بالكمال والسلامة من كل نقص، وكمال البشر تدريجى فناسب هذا أن يحيّا إبراهيم عليه السلام بما يدل على التجدد، أما كمال الملائكة فلا يتصور فيه التجدد؛ لأنه مقارن لوجودهم على الدوام، وقد ناسب هذا أن يحيَّوا على لسان إبراهيم عليه السلام بما يدل على الاستمرار والثبوت(٣).

والواقع أن هذا الرأى مما يصعب التسليم به؛ ذلك لأن إبراهيم عليه السلام لم يكن يعلم - عند رد التحية - أن ضيفه من الملائكة، بل لقد ظن فى البداية أنهم بشر

---

(١) لقد قيل إنها منصوبة بالفعل «قالوا» كما تقول: قلت خيرا أو قلت حقا، ومما يضعف هذا الرأى أنها قد وردت فى المرة الثانية حكاية لمقولة إبراهيم وهذا يرجح أنها فى المرة الأولى حكاية لقول الرسل أيضا، وانظر فى الرأيين: مشكل إعراب القرآن جـ١/ ٣٦٨، تفسير البيضاوى جـ٣/ ١١٤، تفسير القرطبى جـ٩/ ٦٢-٦٣، تفسير أبى السعود جـ٤/ ٢٢٤.

(٢) انظر: المفردات/ ٢٤٠، الكشاف جـ٤/ ٢٩٠، مفتاح العلوم/ ٩٥، الإيضاح/ ١٠٢، البرهان فى علوم القرآن جـ٤/ ٧١، الإتقان فى علوم القرآن جـ١/ ١٩٨.

(٣) انظر: الإيضاح/ ١٠٣، البرهان فى علوم القرآن جـ٤/ ٧١.

غرباء لم يسبق له رؤيتهم من قبل، وذلك ما يبدو واضحا فى سياق الآيتين الكريمتين، وهو كذلك ـ فيما نرجح ـ مغزى وصفهم على لسانه فى آية الذاريات بأنهم «قوم منكرون»(١)، يضاف إلى ذلك أنه ـ عليه السلام ـ لو علم من أول الأمر أن ضيفه من الملائكة لما بادر بتقديم واجب الضيافة إليهم كما صرحت بذلك سياقات تلك القصة.

ومن تلك المواطن أيضا قوله تبارك وتعالى عن المنافقين:

﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ﴾ [البقرة: ١٤].

فلقد آثرت الآية الكريمة الجملة الفعلية فى حكاية مقولة المنافقين للمؤمنين (آمنا)، ثم عدلت عن ذلك إلى الجملة الاسمية «إنا معكم» فى حكاية مقولتهم لشياطينهم ورفقائهم فى الكفر والنفاق، وهو عدول واكبه وتآزر معه التحول عن إيراد الجملة الأولى خالية من التوكيد إلى إيراد الثانية مؤكدة، فمرد هذا وذاك ـ كما ذكر المفسرون ـ أن هؤلاء المنافقين لايقدرون أمام المؤمنين إلا على دعوى حدوث الإيمان منهم دون تأكيد «إذ ليس لهم من عقائدهم باعث ومحرك، وهكذا كل قول لم يصدر عن أريحية وصدق رغبة واعتقاد، ولأنه لا يروج عنهم لو قالوه على لفظ التوكيد والمبالغة.. وأما مخاطبة إخوانهم فهم فيما أخبروا به عن أنفسهم من الثبات على اليهودية والقرار على اعتقاد الكفر والبعد من أن يزلوا عنه على صدق رغبة ووفور نشاط وارتياح للتكلم به، وما قالوه من ذلك فهو رائج عندهم، متقبل منهم فكان مظنة للتحقيق»(٢).

ومثل ذلك أيضا قول الحق تبارك وتعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوْا يَوْمًا لَّا يَجْزِي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ ﴾ [لقمان: ٣٣].

فلقد أوثرت الجملة الفعلية فى نفى جزاء الوالد عن ولده، ثم عدل عنها إلى الجملة الاسمية عند نفى جزاء الولد عن الوالد «ولا مولود هو جاز...» ـ يقول الزمخشرى فى نكتة هذا العدول:

«إن الخطاب للمؤمنين وعليّتهم قبض آباؤهم على الكفر وعلى الدين الجاهلى،

---

(١) لقد ذكر المفسرون فى معنى هذا الوصف عدة آراء نرجح من بينها الرأى القائل بأنه ـ عليه السلام ـ إنما أنكرهم لأنه ظن أنهم آدميون لايعرفهم. انظر فى تلك الآراء.. الكشاف جـ٤/ ٣٩، تفسير البيضاوى جـ٥/ ٩٦، تفسير أبى السعود جـ٨/ ١٤٠.

(٢) الكشاف جـ١/ ٣٤، وانظر: المثل السائر/ ١٨٥، الإيضاح/ ١٠٢، تفسير الطبرى جـ٢/ ٦٦، تفسير البيضاوى جـ١/ ٨٦، البحر المحيط جـ١/ ٦٩، تفسير أبى السعود جـ١/ ٤٦.

فأريد حسم أطماعهم وأطماع الناس فيهم أن ينفعوا آباءهم فى الآخرة، وأن يشفعوا لهم، وأن يغنوا عنهم من الله شيئا فلذلك جيء به على الطريق الآكد»[1].

وقد تعقب ابن المنير السنى هذا الرأى قائلا: «إن صحته تقتضى أن يكون الخطاب خاصًا بالموجودين حينئذ، والصحيح أنه عام لهم ولكل من ينطلق عليه اسم الناس» أما وجه ذلك العدول فى نظر ابن المنير فهو أنه «لما كان إجزاء الولد عن الوالد مظنون الوقوع لأن الله حضه عليه فى الدنيا كان جديرا بتأكيد النفى لإزالة هذا الوهم ولا كذلك العكس»[2].

ويضيف الألوسى - إلى ما تقدم - رأيا آخر فى تفسير تلك المخالفة فيقول:

«إن العرب كانوا يدخرون الأولاد لنفعهم ودفع الأذى عنهم وما يهمهم، ولعل أكثر الناس اليوم كذلك، فأريد حسم توهم نفعهم ودفعهم الأذى وكفاية المهم فى حق آبائهم يوم القيامة، فأكدت الجملة المفيدة لنفى ذلك عنهم[3].

والحق أن هذا الرأى الأخير هو - فيما نحس - أرجح ما قيل فى تفسير هذا العدول فى الآية الكريمة، غير أنا لا نرى وجها لتخصيصه بالعرب دون غيرهم من الأجناس، ولا بالناس - أو أكثرهم - فى عصر دون عصر فالأبناء - دائما - هم مثار افتتان الإنسان واغتراره بالحياة، وهم لا الآباء - عادة - معقد الرجاء، ومغرس الأمل، وحلم المستقبل، ومن ثم فإن مرد العدول فى الآية هو اقتلاع ما قد يتسلل إلى مسارب النفس البشرية - من أى جنس وفى أى عصر - من توهم نفع الأبناء، ولعلنا نلاحظ أن تعميم مرد العدول على هذا النحو هو ما يلائم سياق الآية الكريمة التى جاء النداء فى صدرها «يأيها الناس» عاما مستوعبا جميع أفراد الجنس البشرى دون تخصيص.

ولعلنا نلاحظ أيضا أن العدول عن الجملة الفعلية إلى الاسمية قد واكبه العدول فى الجملة الأخيرة عن لفظة «ولد» إلى لفظة «مولود»، والفرق بينهما كما ذكر الزمخشرى وغيره: أن المولود لا يطلق إلا على من ولد منك «بلا واسطة»، أما الولد

---

(١) الكشاف جـ٣/٢١٧، وانظر تفسير أبى السعود جـ٧/٧٧، تفسير البيضاوى جـ٤/١٥٤.

(٢) الانتصاف: بذيل الكشاف جـ٣/٢١٧ - ٢١٨ وانظر: التفسير الكبير جـ٥/١٦٤، غرائب القرآن. هامش الطبرى جـ٢١/٦٣، البحر المحيط جـ٧/١٩٤، .. والواقع أن التعقيب الذى أورده ابن المنير على رأى الزمخشرى يرد كذلك على الرأى الذى ارتضاه؛إذ إنه يقتضي توجه الخطاب لا لعموم الناس بل للمؤمنين فحسب، فوصية الأبناء بالآباء بحضهم على طاعتهم والوفاء بحقوقهم إنما هى موجهة أساسًا للمؤمنين بدليل سبقها فى غير آية من القرآن بالأمر بعبادة الله وحده ﴿واعبدوا الله ولاتشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا..﴾ النساء: ٣٦ - ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا..﴾ الإسراء ٢٣ - وبدليل تعقيبها فى السورة التى بين أيدينا الآن بقوله سبحانه: ﴿وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما ..﴾ لقمان: ١٥.

(٣) روح المعانى جـ٢١/١٠٨.

فإنه عام يشمل الولد وولد الولد[1]، وعلى أساس هذا الفرق فإن العدول عن الأولى إلى الثانية يتآزر مع العدول إلى الجملة الاسمية فى تأكيد العموم فى معنى «عدم الانتفاع بالذرية»؛ إذ إن نفى انتفاع الإنسان بولده الذى هو من صلبه يقتضى نفى انتفاعه بمن عداه من باب[2] أولى.

* * *

سادسا: المعجم:

يتمثل الالتفات فى هذا المجال بين الألفاظ التى تتداخل دوائرها الدلالية بحيث تتلاقى فى مساحة أو قدر مشترك من المعنى، ثم ينفرد كل منها ببعض الخصوصيات التعبيرية أو الطاقات الإيحائية التى لا يشاركه فيها سواه، فطرفا العدول فى هذا المجال هما لفظان يشتركان فيما يطلق عليه علماء اللغة المعاصرون: الدلالة المركزية أو المعجمية أو الأساسية ويستقل كل منهما عن الآخر فيما يسمى عندهم: الدلالة الهامشية أو السياقية أو ظلال المعنى وألوانه[3]، أما قيمة المغايرة بينهما فتتمثل فى ملاءمة كل منهما ـ بدلالته المتفردة ـ للموقع الذى أوثر فيه من سياق الكلام.

ونود فيما يلى أن نتأمل بعض المواطن القرآنية التى تتمثل فيها صورة العدول فى هذا المجال:

فمن ذلك مثلا قوله تبارك وتعالى:

﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ ﴾ [**العنكبوت**: ١٤]:

حيث جاء تمييز المستثنى بلفظ «العام» لابلفظ «السنة» الوارد فى تمييز المستثنى منه، وكل من اللفظين يدل على معنى الحوْل أو مقدار قطع الشمس البروج الاثنى عشر، فما هو سر المخالفة بينهما فى الآية الكريمة إذن؟

لقد ذكر غير واحد من المفسرين أن السر فى ذلك هو تحاشى تكرار لفظة السنة؛ «لأن تكرير اللفظ الواحد فى الكلام الواحد حقيق بالاجتناب فى البلاغة إلا إذا أوقع ذلك لأجل غرض ينتحيه المتكلم من تفخيم أو تهويل أو تنوية أو نحو ذلك»[4].

---

(١) ونضيف أن الولد يطلق كذلك على المتبنَّى: انظر: الراغب/ ٥٣٢.

(٢) انظر: الكشاف جـ٣/ ٢١٧، روح المعانى جـ ٢١/ ١٠٧.

(٣) انظر: دلالة الألفاظ/ ١٠٦ ـ ١٠٧، دور الكلمة فى اللغة ٥٤ ـ ٦٠، اللغة (فندريس) / ٣٣٥، علم الدلالة العربى ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٤) الكشاف جـ٣/ ١٨٦، انظر: تفسير أبى السعود جـ٧/ ٣٣، البحر المحيط جـ٧/ ١٤٥، تفسير البيضاوى جـ٤/ ١٣٦.

ولعلنا نلاحظ أن هذا الرأى لا يكفى فى تفسير تلك المخالفة؛ إذ لو كان الغرض هو - فحسب - تجنب تكرار لفظة السنة لما كان هناك ما يدعو إلى العدول عنها إلى لفظة العام، ولقيل: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين﴾ بحذف تمييز المستثنى استغناء بذكره فى المستثنى منه

والحق أن العدول عن لفظة السنة إلى لفظة العام فى تلك الآية، أو إيثار إحداهما دون الأخرى فى غيرها من الآيات - إنما يرتد إلى خصوصية كل منهما فى الدلالة على معنى الحَول، حيث تختص السنة - كما تقول المعاجم(١) - بالحول الذى يكون فيه الجدب أو الشدة، ويختص العام بما فيه الخصب والرخاء، ولهذا أوثرت لفظه السنة فى قوله ﷺ: «اللهم أعنى على مضر بالسنة»، وقوله فى حديث الدعاء على قريش: «اللهم أعنى عليهم بسنين كسنى يوسف»، وأوثرت لفظة العام فى قوله سبحانه ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾(٢) [يوسف: ٤٩].

فى ضوء هذه التفرقة بين السنة والعام يرجح عندنا الرأى القائل بأن نكتة المخالفة بينهما فى الآية الكريمة هى الإيحاء بأن نوحا عليه السلام قد قاسى ما قاسى من قومه فى تلك الحقبة الطويلة التى استغرقتها دعوته إياهم، والتى بلغت تسعمائة وخمسين سنة، أما المدة المستثناة فهى التى جاءه فى صدرها الغوث والفرج بإهلاكهم غرقا ونجاته ومن معه من المؤمنين(٣).

ففى العدول - فى ضوء هذا الرأى - إبراز للبون الشاسع بين مدة ابتلاء نوح عليه السلام بقومه، ومدة رخائه بعد هلاكهم، وهو بذلك يؤدى دوره فى تسلية نبينا ﷺ وتثبيت قلبه فى مواجهة ما كان يلقاه من عنت الكفار والمشركين، وهو بذلك أيضا

---

(١) انظر مادة اللفظتين فى: لسان العرب، القاموس المحيط، المفردات/ ٢٤٥، ٣٥٤، بصائر ذوى التمييز جـ٣/ ٢٦٩.

(٢) ولعل مما يدعم هذه التفرقة بين اللفظتين كذلك إيثار لفظة العام فى بيان مدة الفصال حيث براءة الطفولة والبعد عن معاناة الحياة فى قوله سبحانه: ﴿حملته أمه وهنا على وهن وفصاله فى عامين﴾ [لقمان ١٤] - وإيثار لفظة سنين فى إخباره سبحانه عن عقاب آل فرعون ﴿ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات...﴾ [الأعراف: ١٣٠]، وفى قوله عز وجل على لسان يوسف عليه السلام فى بيان مدة الكدح والمجاهدة فى الزرع ﴿قال تزرعون سبع سنين دأبا..﴾ [يوسف: ٤٧] - ، ثم إيثار لفظة سنة فى ذكر مقدار يوم القيامة، حيث الإحساس بشدة هذا اليوم وضراوة وطأته على النفوس فى مثل قوله سبحانه: ﴿وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون﴾ الحج: ٤٧.

(٣) انظر: البرهان فى علوم القرآن جـ٣/ ٣٨٦؛ روح المعانى جـ٢٠/ ١٤٣.

يؤدى دوره فى سياق تلك السورة المكية التى تكرر فيها قبله ذكر الفتنة والإيذاء لفتًا إلى سنة الله سبحانه فى التمييز بين صادق الإيمان وزائفه: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ . وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ . ... وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِن جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٢، ٣، ١٠]

ومن ذلك أيضا العدول عن لفظ الإكمال إلى لفظ الإتمام فى قوله عز وجل: ﴿... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ...﴾ [المائدة: ٣]:

واللفظان يتفقان - معجميا - فى الدلالة على معنى واحد هو: إزالة النقص، ولكنهما يفترقان بعد ذلك؛ إذ يختص الإتمام - كما ذكر بعض المفسرين - بالدلالة على إزالة نقصان الأصل، والإكمال بالدلالة على إزالة نقصان العوارض بعد تمام الأصل «ومن ثم كان قوله تعالى ﴿تلك عشرة كاملة﴾ أحسن من تلك عشرة تامة؛ إذ التمام فى العدد قد علم، وإنما بقى احتمال نقص فى صفاتها، ويفترقان أيضا من جهة أن قولهم «تم» يشعر بحصول نقص قبل ذلك، و«كمل» لايشعر به ...» (١).

على أساس هذا الفارق - والله أعلم - أوثرت لفظة الإكمال مع الدين، وذلك للدلالة على أن أصل هذا الدين بمعنى الإسلام أو عقيدة التوحيد هو أساس ثابت (لايحتمل زيادة أو نقصا) فى كل الأديان والشرائع السماوية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾ [آل عمران: ١٩] ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...﴾ [الشورى: ١٣].
﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٦٧].

ونحن بذلك نرجح ماذكره ابن عباس والسدى فى تفسير المراد بإكمال الدين من أنه «اليوم أكملت لكم حدودى وفرائضى، وحلالى وحرامى بتنزيل ما أنزلت، وبيان ما بينت لكم، فلا زيادة فى ذلك ولا نقصان فيه بالنسخ بعد هذا اليوم» (٢)، ولعل مما يؤيد هذا الرأى أن السورة التى نزلت فيها تلك الآية الكريمة (المائدة) قد جاءت حافلة

---

(١) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن/ ٩١ - ٩٢، وانظر: الفروق اللغوية/ ٢١٨، البرهان فى علوم القرآن جـ٤/ ٨٤ - ٨٥، الإتقان فى علوم القرآن جـ١/ ١٩٥

(٢) روح المعانى جـ٦/ ٦٠، وانظر: الكشاف جـ١/ ٣٢٣، تفسير البيضاوى جـ٢/ ١٣٥ - ١٣٦، تفسير أبى السعود جـ٣/ ٧.

قبلها وبعدها بتشريع الأحكام فى التحليل والتحريم والغسل والطهارة والسرقة والقصاص والخمر وما إلى ذلك من أحكام(١)، ولعل مما يؤيده أيضا تخصيص الإكمال بالمخاطبين من المسلمين ثم إضافة الدين إلى الضمير العائد عليهم «لكم دينكم» ففى هذا وذاك دليل على أن متعلق الإكمال ليس هو أصل الدين الثابت فى كل الشرائع السماوية، بل هو ماقررته تلك الشريعة الخاتمة من أصول التشريع والأحكام التى لاتقبل زيادة ولانسخا.

أما العدول عن لفظ الإكمال إلى لفظ الإتمام فى الآية الكريمة فذلك لأن متعلق الإتمام هو النعمة التى ظفر بها المسلمون تدريجيا حتى أوفت على غايتها عند نزول تلك الآية (٢)، ونحن بذلك نرجع الرأى القائل فى تفسير النعمة بأنها نعمة ظهور الدين ونصر المسلمين على أعدائهم، وأن تمامها كان بفتح مكة ودخولهم لها آمنين ظاهرين(٣)، ولعل مما يدعم هذا الرأى قوله سبحانه قبل ذلك - فى الآية ذاتها - مخبرا عما آل إليه أمر الكفار من قهر وإذلال: ﴿**اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون..**﴾.

ونستطيع القول بناء على هذا الرأى: إن فى العدول عن لفظ الإكمال إلى لفظ الإتمام فى «وأتممت عليكم نعمتى» لفتًا للمسلمين إلى تذكر فضل الله سبحانه فى هذا النصر المظفر الذى نالوه بعد أن كان مجرد أمنيات تجول فى خواطرهم، وتتطلع إلى تحققها نفوسهم.

ومن ذلك أيضا العدول عن فعل الإيمان إلى فعل التقوى فى قول الحق تبارك وتعالى:

﴿**زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾ [**البقرة**: ٢١٢]:

والآية الكريمة مسوقة لبيان أن المؤمنين الذين قد يكونون فى الدنيا هدفا لسخرية

---

(١) هذا فضلا عن أن الآية التى نحن بصددها قد صدرت بالنص على بعض ألوان التحريم. ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير..﴾.

(٢) ذكر المفسرون أن هذه الآية قد نزلت يوم عرفة فى حجة الوداع والنبى ﷺ بعرفات. انظر: أسباب النزول/ ١٢٦ - ١٢٧، بصائر ذوى التمييز جـ١/ ١٧٨.

(٣) انظر الكشاف جـ١/ ٣٢٣، تفسير البيضاوى جـ٢/ ١٣٦، تفسير أبى السعود جـ٣/ ٧.

الكفار وتعاليـهم الزائف هم ـ لاهؤلاء الكفار [١] ـ الأعلون يوم القيامـة، ومن ثم فقد كان ظاهر السياق يقتضى أن يقال: والذين آمنوا فوقهم يوم القيامة.

لقد ذكـر الزمخـشرى أن سر العـدول عن لفظ الإيمـان إلى لفظ التـقوى هو : «ليريك أنه لا يسـعد عنده إلا المؤمن المتقى، ولـيكون بعثا للمؤمنيـن على التقوى إذا سمعوا ذلك» [٢].

وقد ذكر ابن المنير السنى أن مما يبعد هذا الرأى أنه يقتضى تسوية الكافر الساخر بالمؤمن غير المتقى يوم القيامة[٣]، ونضيف أن ممـا يبعده كذلك أن صفـة الإيمان قد ذكرت بدون التقوى فى سيـاق آخر مشابه بوصفها أساس نقل المتحـلى بها يوم القيامة من موقع المسخور منه إلى موقع الساخر، وذلك فى قوله سبحانه : ﴿**إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ ..... فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ**﴾ [**المطففين**: ٢٩ - ٣٤]

ولعل أرجح ما قيل فى بيان نكتة العدول فى الآية الكريمة هو ماذكره أبو السعود فى تفسيره، وذلك حيث يقول:

«الذين اتقـوا هم الذين آمنـوا بعينهم، وإنـما ذكروا بعـنوان التقـوى للإيذان بأن إعراضهم عن الدنيا للاتقاء عنها لكونها مخلةً بتبتلهم إلى جناب القدس شاغلة عنه»[٤].

فتفـسير العـدول على هذا النحو هـو ـ فيما نرى ـ مـا يلائم سياق الإخـبار عن سخريـة الكفار من المـؤمنين، تلك السخـرية التى كانت ـ كـما ذكر المفـسرون ـ من المؤمنين الذين لاحظ لهم من الدنيـا كبلال وعمار وابن مسعود[٥] ، ومن ثم فـإن فى العدول عن صفة الإيمان إلى صفة التقوى ـ فى هذا السياق ـ تسفيها لهؤلاء الساخرين،

---

(١) لقد قيل إن الكفر فى الآية هو كفر النعمة لا إنكار وجود الله تعالى والشرك به، وسببه الافتتان بزينة الحياة الزائلة، وإيثارها على الحياة الأخروية البـاقية، انظر : تفسير المنار جـ٢/ ٢٧٠، ولعلنا نلاحظ أن فى قوله عز وجل: ﴿ويسخرون من الذين آمنوا﴾ ما يبعد هذا الرأى.

(٢) الكشاف جـ١/ ١٢٩، وانظر : التفسير الكبير جـ٦/ ٨، البحر المحيط جـ٢/ ١٣٠.

(٣) انظر: كتاب الانتصاف : بذيل الكشاف جـ١/ ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٤) تفسير أبى السعود جـ١/ ٢١٤.

(٥) انظر : معانى القرآن الكريم جـ١/ ١٢٨، الكشاف جـ١/ ١٢٨، تفسير البيضاوى جـ١/ ٢٣١، تفسير أبى السعود جـ١/ ٢١٤.

وإبرازًا للمفارقة بين تعالى الساخر بزينة الحياة الدنيا، وتعالى المسخور منه على تلك الزينة اتقاء للافتتان بها، أو الانغماس فى متاعها الآنى الزائل.

ومن مواطن العدول فى هذا المجال كذلك قوله عز وجل:

﴿ مَن يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَن يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُ كِفْلٌ مِّنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا ﴾ [النساء: ٨٥].

فالكفل - معجميا [(١)] - هو النصيب، ولكن الآية الكريمة كما نرى قد آثرت لفظة النصيب مع الشفاعة الحسنة، ثم عدلت عنها إلى لفظة الكفل مع الشفاعة السيئة[(٢)].

وبداية نود أن نشير إلى أن هذا العدول ليس لمجرد التفنن كما ذكر بعض المفسرين، وإنما هو لأن للفظة الكفل من الظلال الدلالية والإيحاءات السياقية الخاصة ما تفترق بها عن لفظة النصيب، وما تجعلها بالتالى أكثر منها مواءمة للدلالة على مردود الشفاعة السيئة، وتلك الظلال هى ما ارتكزت عليها كثير من الآراء التى ذكرت فى بيان نكتة العدول فى الآية الكريمة:

* فالكفل - كما ذكر الفخر الرازى - «اسم للنصيب الذى يكون عليه اعتماد الناس، وإنما يقال: كفل البعير لأنك حميت ظهر البعير عن الآفة، وحمى الراكب بدنه بذلك الكساء عن ارتماس ظهر البعير فيتأذى به ... فإذا ثبت هذا فنقول: قوله: ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها أى يحصل له منها نصيب يكون ذلك النصيب ذخيرة له فى معاشه ومعاده، والمقصود حصول ضد ذلك .. والغرض منه التنبيه على أن الشفاعة المؤدية إلى سقوط الحق وقوة الباطل تكون عظيمة العقاب عند الله تعالى»[(٣)].

* والكفل - كما ذكر الراغب - مشتق من الكَفَل (بمعنى عجز الدابة) الذى أصبح لكونه مركبا ينبو براكبه متعارفا فى كل شدة كالسيساء وهو العظم الناتئ من ظهر الحمار، يقال: لأحملنك على الكفل وعلى السيساء، وبملحظ من هذا الأصل الاشتقاقى يقول الراغب فى بيان وجه العدول عن النصيب إلى الكفل فى الآية: إن

---

(١) انظر: مادة اللفظة فى: لسان العرب، القاموس المحط.

(٢) فى بيان المراد بكل من الشفاعتين ذكر المفسرون أن الحسنة منهما هى ما يراعَى بها حق المسلم فيجلب بها إليه نفع، أو يدفع عنه ضر ابتغاء لوجه الله تعالى، وأن السيئة ما كانت بخلاف ذلك: انظر: الكشاف ج١/ ٢٨٦، تفسير البيضاوى جـ٢/ ١٠٤، تفسير القرطبى جـ٥/ ٢٩٥، تفسير أبى السعود جـ٢/ ٢١٠.

(٣) التفسير الكبير جـ١/ ٢١٢.

المعنى هو : من ينضم إلى غيره معينا له فى فعلة حسنة يكون له منها نصيب، ومن ينضم إلى غيره معينا له فى فعلة سيئة يناله منها شدة(١).

*ولفظة الكفل كما تدل - معجميا - على معنى النصيب تدل كذلك على معان أخرى تنعكس ظلالها - ضرورة - على دلالتها فى الآية الكريمة، وتوحى ببعض أسرار العدول إليها:

فمن معانى الكفل: المثل المساوى، وبملحظ من هذا المعنى ذكر بعض المفسرين أن فى العدول إليها فى الآية إشعاراً بالمماثلة بين الفعل ورد الفعل فى الشفاعة السيئة «فاختيار النصيب أولا لأن جزاء الحسنة يضاعف والكفل ثانيا، لأن من جاء بالسيئة لايجزى إلا مثلها، ففى الآية إشارة لطيفة إلى لطف الله بعباده»(٢).

ومن تلك المعانى أيضا: الكفيل أو الضامن، وفى ضوء هذا المعنى رتب غير واحد من المفسرين القول بأن فى العدول إلى تلك اللفظة مع الشفاعة السيئة دلالة على حتمية عود المردود السيئ على صاحب تلك الشفاعة، وإشعاراً بأنه إذ يقدم على إقحام نفسه فى تلك الشفاعة يتكفل بجرائرها(٣).

بهذه الظلال والإيحاءات - إذن - كان للفظة الكفل مجالها الدلالى الخاص الذى تتمايز به من لفظة النصيب، وتتواءم دونها بمقتضاه مع الشفاعة السيئة، وهذا التمايز هو ما أومأ إليه أبو حيان عند تفسيره للمغايرة بين اللفظتين فى الآية الكريمة، وذلك حين قال: «إن الكفل أكثر ما يستعمل فى الشر»(٤)، وهو مايتجلى بوضوح فى المواطن القرآنية التى وردت فيها لفظة النصيب، إذ إنها لم ترد فى الأعم الأغلب من هذه المواطن إلا مقترنة بالخير أو بما يرجى منه خير(٥).

ومن ذلك أيضا العدول عن لفظة «البحر» إلى لفظة «اليم» فى قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ. فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُم مِّنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ ﴾ [طه: ٧٧، ٧٨]

---

(١) انظر: المفردات/ ٤٣٦ وكذا: بصائر ذوى التمييز جـ٤/ ٣٦٧، تفسير المنار جـ٥/ ٣٠٦ - ٣٠٧.

(٢) انظر: روح المعانى جـ٥/ ٩٨.

(٣) انظر المفردات/ ٤٣٦، بصاذر ذوى التمييز ج٤/ ٣٦٧، فى ظلال القرآن جـ٢/ ٧٢٥.

(٤) البحر المحيط جـ٣/ ٣٠٩.

(٥) وردت لفظة النصيب فى واحد وعشرين موضعا من القرآن الكريم، وبتأمل الكل الذى يؤخذ منه النصيب فى هذه المواضع نجد أنه فى تسعة عشر موضعا منها مما تصدق عليه هذه الملاحظة.

ومعلوم أن المراد بالبحر فى الآية الأولى هو بعينه المراد باليم فى الثانية، فما هو ـ إذن ـ وجه المخالفة بينهما فى هذا السياق؟

تقول معاجم اللغة فى مادة (ب ـ ح ـ ر): أصل البحر كل مكان واسع جامع للماء الكثير، والعرب تسمى كل نهر واسع بحرا، وسموا كل متوسع فى شيء بحرا فقالوا: فرس بحر باعتبار سعة جريه، وقال عليه السلام فى فرس ركبه: وجدته بحرا، وللمتوسع فى علمه بحرا، والتبحر فى العلم التوسع، وبملحظ من هذه السعة قيل: بحرت كذا أى أَوْسَعْتُه سعة البحر تشبيها به، والبحر عند العرب أيضا الشق ومنه بحرت البعير أى شققت أذنه شقا واسعا، وفى حديث عبدالمطلب: وحفر زمزم ثم بحرها بحرا...

وتقول فى مادة (ى ـ م ـ م) اليم البحر وزاد الليث: الذى لايدرك قعره ولا شطاه، وقيل: اليم هو لجة البحر، ويممه: قصده، وتيممته برمحى قصدته، واليمامة: القصد، ويُم (بالضم) فهو ميموم: طرح فى البحر، ويم الساحل يما إذا غلبه البحر وغطاه فطما عليه[1].

وفى ضوء ما ذكرته المعاجم فى المادتين نستطيع القول بأن لفظتى البحر واليم وإن دلتا على معنى واحد فإن لكل منهما مساربها الدلالية أو دائرتها الإيحائية الخاصة التى تتمايز بها من الأخرى، فبينما ترد الأولى بملحظ من معنى السعة أو الشق ترد الثانية بملحظ من الدلالة على الطرح أو القصد أو القهر، ومن ثم ـ والله أعلم بمراده ـ كان إيثار الأولى مع نعمة الإنجاء، ثم العدول عنها إلى الثانية مع نقمة الإغراق؛ إذ بهذا وذاك تبرز ملامح المعجزة التى تحققت لموسى عليه السلام فى هذا الموقف أعنى معجزة المفارقة بين مصيرين متناقضين فى مكان مائى واحد ينفسح لفريق وينشق لهم طريقا مطمئنا يدرجون عليه آمنين، وينغلق على فريق آخر، فيتعمدهم دون الأولين بالهلع، ويطرحهم فى لجته الهائجة جثثا هامدة.

ولعل مما يجلى هذا التمايز بين اللفظتين أن نشير إلى أن لفظة «البحر» قد وردت فى ثلاثة وثلاثين موطنا من القرآن الكريم، وبتأمل سياقاتها فى تلك المواطن نجد أنها تدور ـ فى الأغلب الأعم ـ حول تذكير الإنسان بما أسبغه المولى سبحانه عليه من نعم ـ من بين هذه المواطن (على سبيل التمثيل لا الحصر) قوله تبارك وتعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ** ...﴾ [**لقمان**: ٣١] ـ وقوله: ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ** ...﴾ [**المائدة**: ٩٦] ـ وقوله سبحانه: ﴿**هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ**

(١) انظر فى المادتين: لسان العرب، القاموس المحيط، وكذا: تاج العرس جـ٣/ ٢٧، المفردات/ ٣٧ ـ ٣٨، ٥٥٢، بصائر ذوى التميز جـ٢/ ٢٢٥ ـ ٢٢٦، جـ٥/ ٣٩٤.

وَالْبَحْرِ...﴾ [يونس: ٢٢] - وقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...﴾ [الإسراء: ٧٠] - وقوله: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ...﴾ [البقرة: ٥٠].

أما لفظة اليـم فقد وردت ثمانى مرات فى الـقرآن الكريم (كلها فى سـياق قصة موسى عليه السلام) كان اليم فى خمس منـها أداة نقمة ووسيلة هلاك كما هو فى الآية التى نحن بصددها، وهى - مع هذه الآية - قوله عز وجل فى آل فرعون: ﴿فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ...﴾ [الأعراف: ١٣٦] - وقوله عن فرعون: ﴿فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ...﴾ [القصص: ٤٠]، [الذاريات: ٤٠] - وقوله سبحانه فى خطاب السامرى: ﴿... وَانظُرْ إِلَىٰ إِلَٰهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾ [طه: ٩٧].

أما الثلاث الأخرى فقد وردت فى خطاب أم موسى عليه السلام فى موطنين هما قوله تبارك وتعالى: ﴿أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ...﴾ [طه: ٣٩]: ﴿... فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي...﴾ [القصص: ٧]

وهنا نود أن نـبادر بالإشارة إلى أن إيـثار لفظة «اليـم» دون «البحر» فى الآيـتين الكريمتين مما يؤكد - ولا ينفى - ذلك التمـايز الإيحائى الذى نحن بصدد إثباته بينهما، فالشأن فيما ذكر بلفظ اليم أن يكـون وسيلة إهلاك، ومن ثم فإن فى إيثار هذا اللفظ فى الآيتين إبرازا لوجه المعجزة التى اختص الله بهـا نبيه موسى عليه السلام، حيث شاءت إرادته عز وجل أن يغدو اليم المهلك فى العادة له عليه السلام خاصة وسيلة نجاة، كما شاءت أن تكون النار التى من شأنها الإحراق بردا وسلاما على إبراهيم عليه السلام.

بقى أن نشير إلى أن كـلا من لفظتى البحر واليم فى القـرآن الكريم قد تواردت - معجميا - مع قائمة من الألفاظ التى لم تتـوارد معها الأخرى، فبينما تواردت البحر مع ألفاظ من مـواد: (الإنجاء - الصيد - التـكريم - المتاع - الاهتـداء - التسخير - الـنعمة) تواردت اليم مع ألفاظ من مواد (الانتقام. الـقذف - الإلقاء - النسف - النبذ)، وفى هذا التمايز الجلى بين القائمتين ما يدعم القول بأن هاتين اللفظتين وإن دلتا على معنى واحد فإن لكل منهما ظلالها الإيحائية الخاصة التى جـعلتها أكثر من الأخرى ملاءمة لموقعها من سياق الآية الكريمة.

* * *

ثبت تفصيلي
بمواضع الالتفات
في القرآن الكريم

الصيغ

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* وإذ نجيناكم من آل فرعون . . . وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم	البقرة	٤٩ ـ ٥٠	بين صيغتى الفعل
* ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون	«	٨٧	ماضى ـ مضارع
* ولكن البر من آمن . . . والموفون بعهدهم . . .	«	١٧٧	فعل ـ اسم
* فإن قاتلوكم فاقتلوهم	«	١٩١	بين صيغتى الفعل
* زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون	«	٢١٢	ماضى ـ مضارع
* يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم	«	٢١٥	مضارع ـ ماضى
* تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله	«	٢٢٩	بين صيغتى الفعل
* لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده	«	٢٣٣	بين صيغتى الاسم
* نزل عليك الكتاب . . . وأنزل التوراة والإنجيل	آل عمران	٣	بين صيغتى الفعل
* ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون	«	١١٢	ماضى ـ مضارع
* الذين ينفقون فى السراء والضراء والكاظمين . .	«	١٣٤	فعل ـ اسم .
* واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون	«	١٨٧	ماضى ـ مضارع
* والكتاب الذى نزل على رسوله والكتاب الذى أنزل	النساء	١٣٦	بين صيغتى الفعل
* إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم	«	١٤٢	فعل ـ اسم
* فريقا كذبوا وفريقا يقتلون	المائدة	٧٠	ماضى ـ مضارع
* هل يستطيع ربك أن ينزل . . ربنا أنزل . . قال الله إنى منزلها	«	١١٢ ـ ١١٥	بين صيغتى الفعل

الصيغ

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر . . . لئن أنجانا . . . قل الله ينجيكم	الأنعام	٦٣ ـ ٦٤	بين صيغتى الفعل
* يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى	«	٩٥	فعل ـ اسم
* فالق الإصباح وجعل الليل سكنا . . .	«	٩٦	اسم ـ فعل
* فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا . . .	«	٩٩	ماضى ـ مضارع
* والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه	«	٩٩	بين صيغتى الاسم
* إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين	«	١١٧	فعل ـ اسم
* إنا لنراك فى ضلال . . . قال ياقوم ليس بى ضلالة . . .	الأعراف	٦٠ ـ ٦١	بين صيغتى الاسم
* فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة	«	١٣١	ماضى ـ مضارع
* والذين يمسكون بالكتاب وأقاموا الصلاة	«	١٧٠	ماضى ـ مضارع
* وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم	الأنفال	٣٣	فعل ـ اسم
* ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم . . . ويصدون . . .	«	٤٧	ماضى ـ مضارع
* حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين	التوبة	٤٣	فعل ـ اسم
* رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين	«	١٠٨	فك ـ إدغام
* ثم ننجى رسلنا والذين آمنوا كذلك حقا علينا ننج المؤمنين	يونس	١٠٣	بين صيغتى الفعل
* فعلىَّ إجرامى وأنا برىء مما تجرمون	هود	٣٥	اسم ـ فعل

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* قال إني أشهد الله واشهدوا أني بريء مما تشركون	هود	٥٤	مضارع ـ أمر
* فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا	«	٧٤	ماضي ـ مضارع
* يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار	«	٩٨	مضارع ـ ماضي
* وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ويدرءون . . .	الرعد	٢٢	ماضي ـ مضارع
* الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله	«	٢٨	ماضي ـ مضارع
* ولقد أرسلنا من قبلك في شيع الأولين . وما يأتيهم من رسول	الحجر	١٠ ـ ١١	ماضي ـ مضارع
* والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة	النحل	٨	فعل ـ اسم
* الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم فألقوا السلم	«	٢٨	مضارع ـ ماضي
* الذين صبروا وعلى ربهم يتوكلون	«	٤٢	ماضي ـ مضارع
* وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم	«	٤٣	ماضي ـ مضارع
* ويوم نبعث في كل أمة شهيدا عليهم من أنفسهم وجئنا بك	«	٨٩	مضارع ـ ماضي
* إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون	«	٩٩	ماضي ـ مضارع
* إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين	«	١٢٥	فعل ـ اسم
* وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض . . . وإذا مسه الشر كان يئوسا	الإسراء	٨٣	فعل ـ اسم
* يحلون فيها من أساور من ذهب ويلبسون	الكهف	٣١	مبنى للمجهول-مبنى للمعلوم

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* ويوم نسير الجبال وترى الأرض بارزة وحشرناهم	الكهف	٤٧	مضارع ـ ماضى
* ويقولون ياويلتنا ما لهذا الكتاب... ووجدوا ما عملوا حاضرا	»	٤٩	مضارع ـ ماضى
* ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق واتخذوا آياتى	»	٥٦	مضارع ـ ماضى
* سأنبئك بتأويل ما لم تستطع... وذلك تأويل ما لم تسطع	»	٧٨ ـ ٨٢	بين صيغتي الفعل
* فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا	»	٩٧	بين صيغتي الفعل
* وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحى إليه	الأنبياء	٢٥	ماضى ـ مضارع
* فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير	الحج	٣١	ماضى ـ مضارع
* فقد كذبت قبلهم قوم نوح.. وكُذب موسى	»	٤٢ ـ ٤٤	مبنى للمعلوم ـ مبنى للمجهول
* ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة	»	٦٣	ماضى ـ مضارع
* ألم تر أن الله سخر لكم ما فى الأرض... ويمسك السماء	»	٦٥	ماضى ـ مضارع
* ثم إنكم بعد ذلك لميتون. ثم إنكم يوم القيامة تبعثون	المؤمنون	١٥ ـ ١٦	اسم ـ فعل
* فما استكانوا لربهم وما يتضرعون	»	٧٦	ماضى ـ مضارع
* أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بنى إخوانهن	النور	٣١	جمع تكسير ـ جمع مذكر سالم
* لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا. أو يلقى إليه كنز	الفرقان	٧ ـ ٨	ماضى ـ مضارع
* ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا	»	٢٥	مضارع ـ ماضى

الصيغ

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين	الشعراء	٤	مضارع ـ ماضى
* ونجنى ومن معى من المؤمنين فأنجيناه	«	١١٨ ـ ١١٩	بين صيغتى الفعل
* ويوم ينفخ فى الصور ففزع من فى السموات ومن فى الأرض	النمل	٨٧	مضارع ـ ماضى
* فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين	العنكبوت	٣	فعل ـ اسم
* وليعلمن الله الذين آمنوا وليعلمن المنافقين	«	١١	فعل ـ اسم
* الذين صبروا وعلى ربهم يتوكلون	«	٥٩	ماضى ـ مضارع
* وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهى الحيوان	«	٦٤	بين صيغتى الاسم
* ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوآى أن كذبوا بآيات الله وكانوا بها يستهزئون	الروم	١٠	ماضى ـ مضارع
* ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غنى حميد	لقمان	١٢	مضارع ـ ماضى
* لا يجزى والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا.	«	٣٣	بين صيغتى الاسم
* ليسأل الصادقين عن صدقهم وأعد للكافرين..	الأحزاب	٨	مضارع ـ ماضى
* وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنونا	«	١٠	ماضى ـ مضارع
* من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ... ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مرتين	«	٣٠ ـ ٣١	مبنى للمجهول ـ مبنى للمعلوم

الصيغ

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* قل لا تسألون عما أجرمنا ولا نسأل عما تعملون	سبأ	٢٥	ماضى - مضارع
* وقد كفروا به من قبل ويقذفون بالغيب من مكان بعيد	«	٥٣	ماضى - مضارع
* والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه إلى بلد ميت	فاطر	٩	ماضى - مضارع - ماضى
* إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة	«	١٨	مضارع - ماضى
* إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة	«	٢٩	مضارع - ماضى
* إنا سخرنا الجبال معه يسبحن... والطير محشورة	ص	١٨ - ١٩	فعل - اسم
* أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض	«	٢٨	فعل - اسم
* ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء... ثم يخرج به زرعا	الزمر	٢١	ماضى - مضارع
* ذلكم بأنه إذا دعى الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا	غافر	١٢	ماضى - مضارع
* وهو الذى ينزل الغيث من بعد ما قنطوا وينشر رحمته	الشورى	٢٨	مضارع - ماضى
* وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون	«	٣٦	ماضى - مضارع
* وتراهم يعرضون عليها خاشعين من الذل... وقال الذين آمنوا	«	٤٥	مضارع - ماضى
* وإنا إذا أذقنا الإنسان منا رحمة فرح بها وإن تصبهم سيئة...	«	٤٨	ماضى - مضارع
* وكم أرسلنا من نبى فى الأولين. وما يأتيهم من نبى إلا كانوا به يستهزئون	الزخرف	٦ - ٧	ماضى - مضارع

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* ويقـول الذين آمـنوا لولا نـزلت سورة فإذا أنزلت سورة	محمد	٢٠	بين صيغتى الفعل
* ذلك بأنهم اتبعـوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه	»	٢٨	فعل ـ اسم
* أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون	الواقعة	٦٤	فعل ـ اسم
* أأنتم أنزلتمـوه من المزن أم نحن المنزلون	»	٦٩	فعل ـ اسم
* أأنتم أنـشأتم شـجرتهـا أم نحن المنشئون	»	٧٢	فعل ـ اسم
* كمثـل غيث أعجب الكفـار نباته ثم يهيج	الحديد	٢٠	ماضى ـ مضارع
* إذا قـيـل لكـم تفـسحـوا فـى المجالس فافسحوا	المجادلة	١١	بين صيغتى الفعل
* . . . ويبـسـطوا إلـيكـم أيديـهم وألسنتهم بالسوء وودوا لو تكفرون	الممتحنة	٢	مضارع ـ ماضى
* ذلك بأنـه كانت تأتـيهم رسـلهم بالبينات فقالوا . . .	التغابن	٦	مضارع ـ ماضى
* . . . قـالت مـن أنبـأك هذا قـال نبأنى العليم الخبير	التحريم	٣	بين صيغتى الفعل
* أو لم يـروا إلى الطير فـوقـهم صافات ويقبضن	الملك	١٩	اسم ـ فعل
* إن ربك هو أعلم بـمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين	القلم	٧	فعل ـ اسم
* واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا	المزمل	٨	بين صيغة الفعل وصيغةالمصدر
* يوم تـرجف الأرض والـجبـال وكانت الجبال كثيبا مهيلا	»	١٤	مضارع ـ ماضى
* إنا هديناه السبيـل إما شاكرا وإما كفورا	الإنسان	٣	بين صيغتى الاسم

الصيغ

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* يوم ينفخ فى الصور فتأتون أفواجا. وفتحت السماء...	البروج	١٨ ـ ١٩	مضارع ـ ماضى
* وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله	الطارق	٨	ماضى ـ مضارع
* فمهل الكافرين أمهلهم رويدا		١٧	بين صيغتى الفعل
* ولا أنتم عابدون ما أعبد. ولا أنا عابد ما عبدتم. ولا أنتم عابدون ما أعبد	الكافرون	٣ ـ ٥	مضارع. ماضى. مضارع

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة	البقرة	٧	جمع - إفراد - جمع
* استوقد نارا... ذهب الله بنورهم	»	١٧	إفراد - جمع
* قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم منى هدى...	»	٣٨	جمع - إفراد
* ولا تكونوا أول كافر به	»	٤١	إفراد - جمع
* بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره...ولا خوف عليهم	»	١١٢	إفراد - جمع
* قد كان لكم آية فى فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم	آل عمران	١٣	إفراد - جمع
* وحسن أولئك رفيقا	النساء	٦٩	جمع - إفراد
* ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون	المائدة	٤٤	إفراد - جمع
* ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون	»	٤٥	إفراد - جمع
* ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون	»	٤٧	إفراد - جمع
* من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة...	»	٦٠	إفراد - جمع
* وقالت اليهود يد الله مغلولة... بل يداه مبسوطتان	»	٦٤	إفراد - تثنية
* وجعل الظلمات والنور	الأنعام	١	جمع - إفراد
* قل أرأيتكم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم	»	٤٦	إفراد - جمع
* سأصرف عن آياتى الذين يتكبرون ...ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا	الأعراف	١٤٦	إفراد - جمع

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* سنستدرجهم من حيث لا يعلمون. وأملى لهم إن كيدى متين	الأعراف	١٨٢ ـ ١٨٣	جمع ـ إفراد
* والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها	التوبة	٣٤	تثنية ـ إفراد
* والله ورسوله أحق أن يرضوه	»	٦٢	تثنية ـ إفراد
* أمن يملك السمع والأبصار	يونس	٣١	إفراد ـ جمع
* أن تبوءا. . . واجعلوا بيوتكم. . . وبشر المؤمنين	»	٨٧	تثنية ـ جمع ـ إفراد
* من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم	هود	١٥	إفراد ـ جمع
* قالوا نفقد صواع الملك ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم	يوسف	٧٢	جمع ـ إفراد
* لتخرج الناس من الظلمات إلى النور	إبراهيم	١	جمع ـ إفراد
* ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون	الحجر	٥	إفراد ـ جمع
* يتفيأ ظلاله عن اليمين والشمائل	النحل	٤٨	إفراد ـ جمع
* وإن لكم فى الأنعام لعبرة نسقيكم مما فى بطونه	»	٦٦	جمع ـ إفراد
* ضرب الله مثلا عبدا. . . ومن رزقناه. . . هل يستوون	»	٧٥	تثنية ـ جمع
* وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة	»	٧٨	إفراد ـ جمع
* فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم	»	٩٧	إفراد ـ جمع
* طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم	»	١٠٨	جمع. إفراد. جمع
* فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون	»	١١٢	إفراد ـ جمع
* ومن أراد الآخرة وسعى لها . . . فأولئك كان سعيهم مشكورا	الإسراء	١٩	إفراد ـ جمع

العدد

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* . . .كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا	الإسراء	٢٧	جمع ـ إفراد
* كلتا الجنتين آتت أكلها. . . ودخل جنته	الكهف	٣٣ ـ ٣٥	تثنية ـ إفراد
* وإذ قلنا للملائكة اسجدوا. . . أفتتخذونه وذريته أولياء من دونى	«	٥٠	جمع ـ إفراد
* وما نرسل المرسلين. . . واتخذوا آياتى	«	٥٦	جمع ـ إفراد
* وعرضنا جهنم. . . فى غطاء عن ذكرى	«	١٠٠ـ١٠١	جمع ـ إفراد
* أفحسب الذين كفروا أن يتخذوا عبادي. . . إنا اعتدنا	«	١٠٢	إفراد ـ جمع
* كلا سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا	مريم	٨٢	جمع ـ إفراد
قال قد أوتيت سؤلك يا موسى. . . ولقد مننا	طه	٣٦ ـ ٣٧	إفراد ـ جمع
* فنجيناك من الغم. . . واصطنعتك لنفسى	«	٤٠ ـ ٤١	جمع ـ إفراد
* إنما صنعوا كيد ساحر	«	٦٩	جمع ـ إفراد
* ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فأولئك لهم. . .	«	٧٤ ـ ٧٥	إفراد ـ جمع
* كلوا من طيبات ما رزقناكم ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبى	«	٨١	جمع ـ إفراد
* من أعرض عنه فإنه يحمل يوم القيامة وزرا. خالدين فيه	«	١٠٠ـ١٠١	إفراد ـ جمع
* فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى	«	١١٧	تثنية ـ إفراد
* ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره. .	«	١٢٤	إفراد ـ جمع
* وما جعلناهم جسدا	الأنبياء	٨	جمع ـ إفراد

العدد

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا...	الأنبياء	٢٥	جمع - إفراد
* وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث... وكنا لحكمهم شاهدين	«	٧٨	تثنية - جمع
* ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى..	«	١٠٥	جمع - إفراد
* ثم نخرجكم طفلا	الحج	٥	جمع - إفراد
* هذان خصمان اختصموا فى ربهم	«	١٩	تثنية - جمع
* وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت ألا تشرك بى شيئا	«	٢٦	جمع - إفراد
* وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق	«	٢٧	إفراد - جمع
* فأمليت للكافرين... فكأين من قرية أهلكناها	«	٤٤ - ٤٥	إفراد - جمع
* والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون	المؤمنون	٨	جمع - إفراد
* فإذا جاء أمرنا... ولا تخاطبنى	«	٢٧	جمع - إفراد
* وجعلنا ابن مريم وأمه آية	«	٥٠	تثنية - إفراد
* إنكم منا لا تنصرون. قد كانت آياتى تتلى عليكم	«	٦٥ - ٦٦	جمع - إفراد
* وهو الذى أنشا لكم السمع والأبصار والأفئدة	«	٧٨	إفراد - جمع
* حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون	«	٩٩	إفراد - جمع
* كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ	«	١٠٠	إفراد - جمع
* وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم	النور	٤٨	تثنية - إفراد
* إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم	«	٥١	تثنية - إفراد

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* واجعلنا للمتقين إماما	الفرقان	٧٤	جمع - إفراد
* قال كلا فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون	الشعراء	١٥	إفراد - جمع
* فقولا إنا رسول رب العالمين	«	١٦	تثنية - إفراد
* وأوحينا إلى موسى أن أسر بعبادى	«	٥٢	جمع - إفراد
* فإنهم عدو لي إلا رب العالمين	«	٧٧	جمع - إفراد
* فما لنا من شافعين. ولا صديق حميم	«	١٠٠ـ١٠١	جمع - إفراد
* وقال يأيها الناس علمنا منطق الطير	النمل	١٦	إفراد - جمع
* ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم	«	٩٠	إفراد - جمع
* قال سنشد عضدك بأخيك	القصص	٣٥	إفراد - جمع
* ووصينا الإنسان بوالديه . . . وإن جاهداك لتشرك بى	العنكبوت	٨	جمع - إفراد
* فإياى فاعبدون. كل نفس ذائقة الموت ثم إلينا ترجعون	«	٥٦ ـ ٥٧	إفراد - جمع
* فأقم وجهك للدين حنيفا. . . منيبين إليه واتقوه	الروم	٣٠ ـ ٣١	إفراد - جمع
* من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحا فلأنفسهم يمهدون	«	٤٤	إفراد - جمع
* ولئن جئتهم بآية ليقولن الذين كفروا إن أنتم إلا مبطلون	«	٥٨	إفراد - جمع
* ومن الناس من يشترى لهو الحديث ... أولئك لهم عذاب مهين	لقمان	٦	إفراد - جمع
* ووصينا الإنسان بوالديه . . .أن اشكر لى	«	١٤	جمع - إفراد
* وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة	السجدة	٩	إفراد - جمع

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى	السجدة	١٣	جمع ـ إفراد
* أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون	«	١٨	تثنية ـ جمع
* وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة	الأحزاب	٣٦	تثنية ـ جمع
* وقليل من عبادى الشكور. فلما قضينا عليه الموت	سبأ	١٣ ـ ١٤	إفراد ـ جمع
* وما بلغوا معشار ما آتيناهم وكذبوا رسلى	«	٤٥	جمع ـ إفراد
* اتبعوا من لا يسألكم أجرا وهم مهتدون	يس	٢١	إفراد ـ جمع
* وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب. . . ليأكلوا من ثمرة	«	٣٤ ـ ٣٥	جمع ـ إفراد
* لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر. . . وكل فى فلك يسبحون	«	٤٠	تثنية ـ جمع
* إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان	ص	٢٢	جمع ـ تثنية
* والذى جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون	الزمر	٣٣	إفراد ـ جمع
* وهمت كل أمة برسولهم	غافر	٥	إفراد ـ جمع
* ومن عمل صالحا. . . فأولئك يدخلون الجنة	«	٤٠	إفراد ـ جمع
* ثم يخرجكم طفلا	«	٦٧	جمع ـ إفراد
* فقال لها وللأرض ائتيا. . . قالتا أتينا طائعين	فصلت	١١	تثنية ـ جمع
* شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم	«	٢٠	إفراد ـ جمع

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* ... أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم	فصلت	٢٢	إفراد ـ جمع
* ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل	الشورى	٤١	إفراد ـ جمع
* وإذا أذقنا الإنسان منا رحمة فرح بها وإن تصبهم سيئة	«	٤٨	إفراد ـ جمع
* وجعلوا له من عباده جزءا إن الإنسان لكفور مبين	الزخرف	١٥	جمع ـ إفراد
* قال أو لو جئتكم بأهدى. . . قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون	«	٢٤	إفراد ـ جمع
* ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا. . .وإنهم ليصدونهم	«	٣٦ ـ ٣٧	إفراد ـ جمع
* يا عباد لا خوف عليكم اليوم. . . الذين آمنوا بآياتنا	«	٦٨ ـ ٦٩	إفراد ـ جمع
* ذق إنك أنت العزيز الكريم. إن هذا ما كنتم به تمترون	الدخان	٤٩ ـ ٥٠	إفراد ـ جمع
* إني تبت إليك وإني من المسلمين. أولئك الذين نتقبل عنهم	الأحقاف	١٥ ـ ١٦	إفراد ـ جمع
* والذي قال لوالديه أف لكما. . . أولئك الذين حق عليهم القول	«	١٧ ـ ١٨	إفراد ـ جمع
* وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة	«	٢٦	إفراد ـ جمع
* وكأين من قرية هي أشد قوة. . . أهلكناهم	محمد	١٣	إفراد ـ جمع
* أفمن كان على بينة. . .كمن زين له سوء عمله واتبعوا أهواءهم	«	١٤	إفراد ـ جمع
* كمن هو خالد في النار وسقوا ماء حميما فقطع أمعاءهم	«	١٥	إفراد ـ جمع
* وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما	الحجرات	٩	تثنية. جمع. تثنية

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون	الحجرات	١١	إفراد - جمع
* كل كذب الرسل فحق وعيد. أفعيينا بالخلق الأول	ق	١٤ـ ١٥	إفراد - جمع
* قال قرينه ربنا ما أطغيته... قال لا تختصموا لدى	»	٢٧ - ٢٨	تثنية - جمع
* وما أنا بظلام للعبيد. يوم نقول لجهنم...	»	٢٩ - ٣٠	إفراد - جمع
* نحن أعلم بما يقولون... فذكر بالقرآن من يخاف وعيد	»	٤٥	جمع - إفراد
* وكم من ملك فى السموات لا تغني شفاعتهم شيئا	النجم	٢٦	إفراد - جمع
* ليسمون الملائكة تسمية الأنثى	»	٢٧	جمع - إفراد
* فأعرض عمن تولى عن ذكرنا... ذلك مبلغهم من العلم	»	٢٩ - ٣٠	إفراد - جمع
* ولقد تركناها آية... فكيف كان عذابى ونذر	القمر	١٥ - ١٦	جمع - إفراد
* كذبت عاد فكيف كان عذابى ونذر. إنا أرسلنا عليهم ريحا	»	١٨ - ١٩	إفراد - جمع
* فكيف كان عذابى ونذر. ولقد يسرنا القرآن للذكر	»	٢١ - ٢٢	إفراد - جمع
* فكيف كان عذابى ونذر. إنا أرسلنا عليهم صيحة	»	٣٠ - ٣١	إفراد - جمع
* فطمسنا أعينهم فذوقوا عذابى ونذر	»	٣٧	جمع - إفراد
* فذوقوا عذابى ونذر. ولقد يسرنا القرآن للذكر	»	٣٩ - ٤٠	إفراد - جمع
* إن المتقين فى جنات ونهر	»	٥٤	جمع - إفراد
* يا معشر الجن والإنس إن استطعتم... فبأى آلاء ربكما	الرحمن	٣٣ - ٣٤	جمع - تثنية

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان	الرحمن	٣٩	إفراد . جمع . إفراد
* بأكواب وأباريق وكأس من معين	الواقعة	١٨	جمع ـ إفراد
* هو الذى ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات إلى النور	الحديد	٩	جمع ـ إفراد
* لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة	«	١٠	إفراد ـ جمع
* ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون	الحشر	٩	إفراد ـ جمع
* وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها	الجمعة	١١	تثنية ـ إفراد
* ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون	المنافقون	٩	إفراد ـ جمع
* ويدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها	التغابن	٩	إفراد ـ جمع
* ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون	«	١٦	إفراد ـ جمع
* يأيها النبى إذا طلقتم النساء	الطلاق	١	إفراد ـ جمع
* فذاقت وبال أمرها . . . أعد الله لهم عذابا شديدا	«	٩ ـ ١٠	إفراد ـ جمع (غير عاقل ـ عاقل)
* ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله جنات . . . خالدين فيها أبدا	«	١١	إفراد ـ جمع
* إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما	التحريم	٤	تثنية ـ جمع
* والملائكة بعد ذلك ظهير	«	٤	جمع ـ إفراد
* وكانت من القانتين	«	١٢	إفراد مؤنث ـ جمع مذكر
* وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة	الملك	٢٣	إفراد ـ جمع

العدد

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* فذرنى ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم	القلم	٤٤	إفراد - جمع
* سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملى لهم	«	٤٤ - ٤٥	جمع - إفراد
* وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات. . . فعصوا رسول ربهم	الحاقة	٩ - ١٠	جمع - إفراد
* فهو فى عيشة راضية. . . كلوا واشربوا هنيئًا	«	٢١ - ٢٤	إفراد - جمع
* فما منكم من أحد عنه حاجزين	«	٤٧	إفراد - جمع
* ولا يسأل حميم حميما. يبصرونهم	المعارج	١٠ - ١١	إفراد - جمع
* فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون	«	٣١	إفراد - جمع
* فلا أقسم برب المشارق والمغارب إنا لقادرون	«	٤٠	إفراد - جمع
* فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا	الجن	١٤	إفراد - جمع
* ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها	«	٢٣	إفراد - جمع
* ثم يطمع أن أزيد. كلا إنه كان لآياتنا عنيدا	المدثر	١٥ - ١٦	إفراد - جمع
* لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة. أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه	القيامة	١ - ٣	إفراد - جمع
* فى أى صورة ما شاء ركبك. كلا بل تكذبون بالدين	الانفطار	٨ - ٩	إفراد - جمع
* فيقول ربى أهانن. كلا بل لا تكرمون اليتيم	الفجر	١٦ - ١٧	إفراد - جمع
* لا أقسم بهذا البلد. . . لقد خلقنا الإنسان فى كبد	البلد	١ - ٤	إفراد - جمع

العدد

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* وإن لـنـا لـلآخــرة والأولـى. فأنذرتكم نارا تلظى	الليل	١٣ ـ ١٤	جمع ـ إفراد
* أفـلا يـعلـم إذا بعـثـر مـا فـى القبور.. إن ربهم بهم يؤمئذ لخبير	العاديات	٩ ـ ١١	إفراد ـ جمع

الضمائر

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* مالك يوم الدين. . . إياك نعبد	أم الكتاب	٤ـ ٥	غيبة ـ خطاب
* اهبطوا مصرا. . . وضربت عليهم الذلة	البقرة	٦١	خطاب ـ غيبة
* وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول	«	١٤٣	خطاب ـ غيبة
* كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله	«	١٧٢	تكلم ـ غيبة
* وما تفعلوا من خير يعلمه الله. . . واتقون يا أولي الألباب	«	١٩٧	غيبة ـ تكلم
* سل بنى إسرائيل كم آتيناهم. . . ومن يبدل نعمة الله.	«	٢١١	تكلم ـ غيبة
* تلك آيات الله نتلوها	«	٢٥٢	غيبة ـ تكلم
* تلك الرسل فضلنا. . . منهم من كلم الله. . . وآتينا. . . ولو شاء الله	«	٢٥٣	تكلم ـ غيبة
* ربنا إنك جامع الناس. . . إن الله لا يخلف الميعاد	آل عمران	٩	خطاب ـ غيبة
* كذبوا بآياتنا. . . فأخذهم الله.	«	١١	تكلم ـ غيبة
* فأما الذين كفروا فأعذبهم. . . وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم	«	٥٦ ـ ٥٧	تكلم ـ غيبة
* وتلك الأيام نداولها. . . وليعلم الله	«	١٤٠	تكلم ـ غيبة
* سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله	«	١٥١	تكلم ـ غيبة
* لقد سمع الله قول الذين قالوا. . . سنكتب ما قالوا	«	١٨١	غيبة ـ تكلم
* فسوف نصليه نارا. . . وكان ذلك على الله يسيرا	النساء	٣٠	تكلم ـ غيبة
* إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا. . . إن الله	«	٥٦	تكلم ـ غيبة

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله	النساء	٦٤	تكلم ـ غيبة
* ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك... واستغفر لهم الرسول	«	٦٤	خطاب ـ غيبة
* ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه	«	١١٤	غيبة ـ تكلم
* والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم... وعد الله	«	١٢٢	تكلم ـ غيبة
* ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب... أن اتقوا الله	«	١٣١	تكلم ـ غيبة
* يأيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا	«	١٧٤	غيبة ـ تكلم
* ولقد أخذ الله ميثاق بنى إسرائيل وبعثنا منهم	المائدة	١٢	غيبة ـ تكلم
* فأغرينا بينهم العداوة... وسوف ينبئهم الله	«	١٤	تكلم ـ غيبة
* قد جاءكم رسولنا يبين لكم... قد جاءكم من الله نور	«	١٥	تكلم ـ غيبة
* وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم	«	٧٣	إضمار ـ إظهار
* وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول... فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ	«	٩٢	غيبة ـ تكلم
* وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله	الأنعام	٣٤	تكلم ـ غيبة
* ما فرطنا فى الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون	«	٣٨	تكلم ـ غيبة
* وهو القاهر فوق عباده... توفته رسلنا	«	٦١	غيبة ـ تكلم
* نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم	«	٨٣	تكلم ـ غيبة

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* وهو الذى جعل لكم النجوم . . . قد فصلنا الآيات	الأنعام	٩٧	غيبة ـ تكلم
* وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة . . . قد فصلنا الآيات	«	٩٨	غيبة ـ تكلم
* وهو الذى أنزل من السماء ماء . . . فأخرجنا منه خضرا	«	٩٩	غيبة ـ تكلم
* كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم	«	١٠٨	تكلم ـ غيبة
* وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا . . . ولو شاء ربك	«	١١٢	تكلم ـ غيبة
* والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق	«	١١٤	تكلم ـ غيبة
* وهذا صراط ربك مستقيما قد فصلنا الآيات	«	١٢٦	غيبة ـ تكلم
* ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا . . . وهم بربهم يعدلون	«	١٥٠	تكلم ـ غيبة
* ثم آتينا موسى الكتاب . . . لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون	«	١٥٤	تكلم ـ غيبة
* فمن أظلم ممن كذب بآيات الله . . . سنجزى الذين يصدفون . . .	«	١٥٧	غيبة ـ تكلم
* يا بنى آدم قد أنزلنا عليكم . . . ذلك من آيات الله	الأعراف	٢٦	تكلم ـ غيبة
* فمن أظلم ممن افترى على الله . . . حتى إذا جاءتهم رسلنا	«	٣٧	غيبة ـ تكلم
* وهو الذى يرسل الرياح . . . حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه	«	٥٧	غيبة ـ تكلم
* والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه . . . كذلك نصرف الآيات	«	٥٨	غيبة ـ تكلم
* لقد أبلغتكم رسالات ربى . . . فكيف آسى على قوم كافرين	«	٩٣	خطاب ـ غيبة

الضمائر

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* تلك القرى نقص عليك... كذلك يطبع الله	الأعراف	١٠١	تكلم ـ غيبة
* وأورثنا القوم الذين... وتمت كلمة ربك الحسنى... ودمرنا	«	١٣٧	تكلم ـ غيبة ـ تكلم
* وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة	«	١٤٢	تكلم ـ غيبة
* ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه	«	١٤٣	تكلم ـ غيبة
* إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم... وكذلك نجزى	«	١٥٢	غيبة ـ تكلم
* إنى رسول الله إليكم جميعا... فآمنوا بالله ورسوله	«	١٥٨	تكلم ـ غيبة
* ودرسوا ما فيه والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون	«	١٦٩	غيبة ـ خطاب
* وأشهدهم على أنفسهم... أن تقولوا يوم القيامة	«	١٧٢	غيبة ـ خطاب
* ولا يستطيعون لهم نصرا... وإن تدعوهم إلى الهدى	«	١٩٢ ـ ١٩٣	غيبة ـ خطاب
* يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول	الأنفال	١	خطاب ـ غيبة
* ومن يشاقق الله ورسوله فإن الله شديد العقاب. ذلكم فذوقوه وأن للكافرين	«	١٣ ـ ١٤	غيبة ـ خطاب ـ غيبة
* وإن تعودوا نعد... وأن الله مع المؤمنين	«	١٩	تكلم ـ غيبة
* وما كان صلاتهم عند البيت... فذوقوا العذاب	«	٣٥	غيبة ـ خطاب
* فأن لله خمسه... إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا	«	٤١	غيبة ـ تكلم

الضمائر

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة. . . وذوقوا عذاب الحريق	الأنفال	٥٠	غيبة ـ خطاب
* كدأب آل فرعون. . . كذبوا بآيات ربهم فأهلكناهم	«	٥٤	غيبة ـ تكلم
* واعلموا أنكم غير معجزى الله وأن الله مخزى الكافرين	التوبة	٢	خطاب غيبة
* أن الله برىء من المشركين . . . فإن تبتم فهو خير لكم. .	«	٣	غيبة ـ خطاب
* وإن نكثوا أيمانهم. . . فقاتلوا أئمة الكفر	«	١٢	إضمار ـ إظهار
* ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم . . . ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين	«	٢٥ ـ ٢٦	خطاب ـ غيبة
*فتكوى بها جباههم. . . هذا ماكنزتم	«	٣٥	غيبة ـ خطاب
* ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم كالذين من قبلكم	«	٦٨ ـ ٦٩	غيبة ـ خطاب
* فإن ترضوا عنهم فإن الله لا يرضى عن القوم الفاسقين	«	٩٦	إظهار ـ إضمار
* لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم	«	١٢٨	إظهار ـ إضمار
* أكان للناس عجبا أن أوحينا. . . أن لهم قدم صدق عند ربهم	يونس	٢	تكلم ـ غيبة
* إليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا	«	٤	إضمار ـ إظهار
* هو الذى جعل الشمس ضياء. . ما خلق الله ذلك إلا بالحق	«	٥	إضمار ـ إظهار
* ولو يعجل الله للناس الشر. . . فنذر الذين لا يرجون	«	١١	غيبة ـ تكلم

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة	يونس	٢٢	خطاب ـ غيبة
* فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون	«	٤٦	تكلم ـ غيبة
* ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهودا... وما يعزب عن ربك	«	٦١	تكلم ـ غيبة
* ولقد بوأنا بنى إسرائيل مبوأ صدق... إن ربك يقضى	«	٩٣	تكلم ـ غيبة
* فإن كنت فى شك مما أنزلنا... لقد جاءك الحق من ربك	«	٩٤	تكلم ـ غيبة
* فلما جاء أمرنا نجينا صالحا... إن ربك هو القوى العزيز	هود	٦٦	تكلم ـ غيبة
* وأمطرنا عليها حجارة من سجيل ... مسومة عند ربك	«	٨٢ ـ ٨٣	تكلم ـ غيبة
* لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء	يوسف	٢٤	غيبة ـ تكلم
* ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه إنما أنت منذر	الرعد	٧	غيبة ـ خطاب
* لتتلو عليهم الذى أوحينا إليك وهم يكفرون بالرحمن	«	٣٠	تكلم ـ غيبة
* وكذلك أنزلناه... ولئن اتبعت أهواءهم... مالك من الله من ولى	«	٣٧	تكلم ـ غيبة
* ولقد أرسلنا رسلا... وما كان لرسول أن يأتى بآية إلا بإذن الله	«	٣٨	تكلم ـ غيبة
* أو لم يروا أنا نأتى الأرض... والله يحكم...	«	٤١	تكلم ـ غيبة
* كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس... بإذن ربهم	إبراهيم	١	تكلم ـ غيبة

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه. . .فيضل الله . . .	إبراهيم	٤	تكلم ـ غيبة
* ولقد أرسلنا موسى بآياتنا. . . وذكرهم بأيام الله	«	٥	تكلم ـ غيبة
* إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد. . .وبرزوا لله جميعا	«	١٩ ـ ٢١	خطاب ـ غيبة
* ربنا إنك تعلم ما نخفى وما نعلن وما يخفى على الله	«	٣٨	خطاب ـ غيبة
* ولقد علمنا المستقدمين. . . وإن ربك هو يحشرهم	الحجر	٢٤ ـ ٢٥	تكلم ـ غيبة
* ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله	النحل	٣٦	تكلم ـ غيبة
* إنما هو إله واحد فإياى فارهبون	«	٥١	غيبة ـ تكلم
* ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون	«	٥٥	غيبة ـ خطاب
* ويجعلون لما لا يعلمون نصيبا. . . تالله لتسألن	«	٥٦	غيبة ـ خطاب
* فاسلكى سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب	«	٦٩	خطاب ـ غيبة
* وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة ورزقكم من الطيبات أفبالباطل يؤمنون	«	٧٢	خطاب ـ غيبة
* ضرب الله مثلا عبدا. . . ومن رزقناه منا رزقا حسنا	«	٧٥	غيبة ـ تكلم
* والله جعل لكم مما خلق ظلالا. . .فإن تولوا فإنما عليك البلاغ	«	٨١ ـ ٨٢	خطاب ـ غيبة
* الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا	«	٨٨	غيبة ـ تكلم

الضمائر

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* وإذا بدلنا آية . . . والله أعلم بما ينزل	النحل	١٠١	تكلم ـ غيبة
* سبحان الذى أسرى بعبده . . . باركنا . . . لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير	الإسراء	١	غيبة ـ تكلم ـ غيبة
* عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا	«	٨	غيبة ـ تكلم
*وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا	«	٨	خطاب ـ غيبة
* وجعلنا الليل والنهار آيتين . . . لتبتغوا فضلا من ربكم	«	١٢	تكلم ـ غيبة
* وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح . . . وكفى بربك	«	١٧	تكلم ـ غيبة
* كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك	«	٢٠	تكلم ـ غيبة
* قل لو كان معه آلهة . . . إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا	«	٤٢	إضمار ـ إظهار
* وربك أعلم بمن فى السموات والأرض ولقد فضلنا بعض النبيين	«	٥٥	غيبة ـ تكلم
* وإذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس	«	٦٠	تكلم ـ غيبة
* وشاركهم فى الأموال والأولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا	«	٦٤	خطاب ـ غيبة
* ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك . . . إلا رحمة من ربك	«	٨٦ ـ ٨٧	تكلم ـ غيبة
* ومن يهد الله فهو المهتد ومن يضلل . . . ونحشرهم يوم القيامة	«	٩٧	غيبة ـ تكلم
* إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى	الكهف	١٣	غيبة ـ تكلم

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق	الكهف	٢١	تكلم ـ غيبة
* واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه . . . وكان الله . . .	»	٤٥	تكلم ـ غيبة
* ويوم يقول نادوا شركائى . . . وجعلنا بينهم	»	٥٢	غيبة ـ تكلم
* كذلك قال ربك . . . وقد خلقتك من قبل	مريم	٩	غيبة ـ تكلم
* يا يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبيا	»	١٢	خطاب ـ غيبة
* أسمع بهم وأبصر يوم يأتوننا لكن الظالمون اليوم فى ضلال مبين	»	٣٨	إضمار ـ إظهار
* أولئك الذين أنعم الله عليهم . . . وممن حملنا . . . إذا تتلى عليهم آيات الرحمن	»	٥٨	غيبة ـ تكلم ـ غيبة
* كان على ربك حتما مقضيا . ثم ننجى الذين اتقوا	»	٧١ ـ ٧٢	غيبة ـ تكلم
* أفرأيت الذى كفر بآياتنا . . . أطّلع الغيب أم اتخذ عند الرحمن عهدا	»	٧٧ ـ ٧٨	تكلم ـ غيبة
* وقالوا اتخذ الرحمن ولدا . لقد جئتم شيئا إدًّا	»	٨٨ ـ ٨٩	غيبة ـ خطاب
* ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى . . . تنزيلا ممن خلق الأرض	طه	٢ ـ ٤	تكلم ـ غيبة.
* يأخذه عدو لى وعدو له وألقيت عليك محبة منى	»	٣٩	غيبة ـ خطاب
* وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجا	»	٥٣	غيبة ـ تكلم
* وكذلك أنزلناه قرآنا عربيًّا . . . فتعالى الله الملك الحق	»	١١٣ ـ ١١٤	تكلم ـ غيبة

الضمائر

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* وكذلك نجزى من أسرف ولم يؤمن بآيات ربه	طه	١٢٧	تكلم ـ غيبة
* ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا... ورزق ربك خير	«	١٣١	تكلم ـ غيبة
* بل نقذف بالحق على الباطل... وله من فى السموات	الأنبياء	١٨ ـ ١٩	تكلم ـ غيبة
* ومن يقل منهم إنى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم	«	٢٩	غيبة ـ تكلم
* وجعلنا السماء سقفا محفوظا... وهو الذى خلق الليل والنهار	«	٣٢ ـ ٣٣	تكلم ـ غيبة
* قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن بل هم عن ذكر ربهم معرضون	«	٤٢	خطاب ـ غيبة
* ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان ... الذين يخشون ربهم	«	٤٨ ـ ٤٩	تكلم ـ غيبة
* وأيوب إذ نادى ربه... فاستجبنا له	«	٨٣ ـ ٨٤	غيبة ـ تكلم
* وزكريا إذ نادى ربه... فاستجبنا له	«	٨٩ ـ ٩٠	غيبة ـ تكلم
* إن هذه أمتكم أمة واحدة ... وتقطعوا أمرهم بينهم	«	٩٢ ـ ٩٣	خطاب ـ غيبة
* قال رب احكم بالحق وربنا الرحمن المستعان	«	١١٢	خطاب ـ غيبة
* إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذى جعلناه	الحج	٢٥	غيبة ـ تكلم
* ولكل أمة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله	«	٣٤	تكلم ـ غيبة
* الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ... ومما رزقناهم ينفقون	«	٣٥	غيبة ـ تكلم

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* ولينصرن الله من ينصره . . . الذين إن مكناهم فى الأرض	الحج	٤٠ ـ ٤١	غيبة ـ تكلم
* وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى . . . فينسخ الله ما يلقى الشيطان	«	٥٢	تكلم ـ غيبة
* الملك يومئذ لله . . . والذين كفروا وكذبوا بآياتنا	«	٥٦ ـ ٥٧	غيبة ـ تكلم
* لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه . . . وادع إلى ربك	«	٦٧	تكلم ـ غيبة
* ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله	المؤمنون	١٤	تكلم ـ غيبة
* فأرسلنا فيهم رسولا منهم أن اعبدوا الله	«	٣٢	تكلم ـ غيبة
* وإن هذه أمتكم أمة واحدة . . . فتقطعوا أمرهم	«	٥٢ ـ ٥٣	خطاب ـ غيبة
* ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم	«	٧٦	تكلم ـ غيبة
* أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا . . . فتعالى الله الملك الحق	«	١١٥ ـ ١١٦	تكلم ـ غيبة
* لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا	النور	١٢	خطاب ـ غيبة
* قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا . . .	«	٥٤	تكلم ـ غيبة
* وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم . . . يعبدوننى	«	٥٥	غيبة ـ تكلم
* أولئك الذين يؤمنون بالله ورسوله فإذا استأذنوك	«	٦٢	غيبة ـ خطاب
* ألا إن لله ما فى السموات والأرض قد يعلم ما أنتم عليه ويوم يرجعون إليه	«	٦٤	خطاب ـ غيبة

الضمائر

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* وقالوا ما لهذا الرسول... وقال الظالمون	الفرقان	٧ ـ ٨	إضمار ـ إظهار
* ويوم يحشرهم وما يعبدون من دون الله	«	١٧	إضمار ـ إظهار
* ويوم يحشرهم... فقد كذبوكم	«	١٧ ـ ١٩	غيبة ـ خطاب
* وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون وكان ربك بصيرا	«	٢٠	تكلم ـ غيبة
* وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا من المجرمين وكفى بربك هاديا	«	٣١	تكلم ـ غيبة
* وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك	«	٣٢	غيبة ـ خطاب
* ألم تر إلى ربك كيف مد الظل... ثم جعلنا الشمس عليه دليلا	«	٤٥	غيبة ـ تكلم
* وهو الذى أرسل الرياح بشرا... وأنزلناه...	«	٤٨	غيبة ـ تكلم
* ولا تخزنى يوم يبعثون يوم لا ينفع مال ولا بنون. إلا من أتى الله بقلب سليم	الشعراء	٨٧ ـ ٨٩	خطاب ـ غيبة
* ألا يسجدوا لله الذى يخرج الخبء... ويعلم ما تخفون وما تعلنون	النمل	٢٥	غيبة ـ خطاب
* وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق	«	٦٠	غيبة ـ تكلم
* ويوم نحشر من كل أمة فوجا... حتى إذا جاءوا قال أكذبتم بآياتى	«	٨٣ ـ ٨٤	تكلم ـ غيبة
* أكذبتم بآياتى ولم تحيطوا بها علما... ووقع القول عليهم	«	٨٤ ـ ٨٥	خطاب ـ غيبة
* فكبت وجوههم فى النار هل تجزون إلا ما كنتم تعملون	«	٩٠	غيبة ـ خطاب

الضمائر

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* وما كنت بجانب الطور إذ نادينا ولكن رحمة من ربك	القصص	٤٦	تكلم ـ غيبة
* وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا	«	٥٩	غيبة ـ تكلم
* أفمن وعدناه وعدا حسنا فهو لاقيه. . .ويوم يناديهم	«	٦١ ـ ٦٢	تكلم ـ غيبة
* ونزعنا من كل أمة شهيدا فقلنا هاتوا برهانكم فعلموا أن الحق لله	«	٧٥	تكلم ـ غيبة
* ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله	العنكبوت	٣	تكلم ـ غيبة
* فليعلمن الله الذين صدقوا. . .أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا	«	٣ ـ ٤	غيبة ـ تكلم
* ووصينا الإنسان بوالديه. . . وإن جاهداك لتشرك بى	«	٨	غيبة ـ خطاب
* قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة	«	٢٠	إضمار ـ إظهار
* والذين كفروا بآيات الله ولقائه أولئك يئسوا من رحمتى	«	٢٣	غيبة ـ تكلم
* فكلا أخذنا بذنبه. . .وما كان الله ليظلمهم	«	٤٠	تكلم ـ غيبة
* يستعجلونك بالعذاب وإن جهنم لمحيطة بالكافرين	«	٥٤	إضمار ـ إظهار
* فلما نجاهم إلى البر إذاهم يشركون ليكفروا بما آتيناهم	«	٦٥ ـ ٦٦	غيبة ـ تكلم
* والذين جاهدوا فينا لنهدينهم. . . وإن الله لمع المحسنين	«	٦٩	تكلم ـ غيبة

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* ضرب لكم مثلا من أنفسكم . . . كذلك نفصل الآيات	الروم	٢٨	غيبة ـ تكلم
* ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون	»	٣٤	غيبة ـ خطاب
* وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون	»	٣٩	خطاب ـ غيبة
* خلق السموات بغير عمد . . . وأنزلنا من السماء ماء	لقمان	١٠	غيبة ـ تكلم
* إلينا مرجعهم فننبئهم بما عملوا إن الله عليم بذات الصدور	»	٢٣	تكلم ـ غيبة
* فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا	»	٣٢	غيبة ـ تكلم
* إنما يؤمن بآياتنا الذين إذا ذكروا بها خروا سجدا وسبحوا بحمد ربهم	السجدة	١٥	تكلم ـ غيبة
* يدعون ربهم خوفا وطمعا ومما رزقناهم ينفقون	»	١٦	غيبة ـ تكلم
* ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه . . . إنا من المجرمين منتقمون	»	٢٢	غيبة ـ تكلم
* وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم . . . ليسأل الصادقين	الأحزاب	٧ ـ ٨	تكلم ـ غيبة
* اذكروا نعمة الله عليكم . . . فأرسلنا عليهم ريحا وجنودا	»	٩ ـ	غيبة ـ تكلم
* إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا إلى الله	»	٤٥ ـ ٤٦	تكلم ـ غيبة
* وبنات خالك وبنات خالاتك . . . وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي	»	٥٠	خطاب ـ غيبة
* قد علمنا ما فرضنا عليهم . . . وكان الله غفورا رحيما	»	٥٠	تكلم ـ غيبة

الضمائر

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* لا جناح عليهم فى آبائهن. . . واتقين الله	الأحزاب	٥٥	غيبة ـ خطاب
* وأسلنا له عين القطر ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه	سبأ	١٢	تكلم ـ غيبة
* وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم. . . وربك على كل شىء حفيظ	«	٢١	تكلم ـ غيبة
* وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قالوا. . . وقال الذين كفروا	«	٤٣	إضمار ـ إظهار
* قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة	«	٤٦	تكلم ـ غيبة
* ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها. . . فلا مرسل له	فاطر	٢	تأنيث الضمير وتذكيره
* والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه	«	٩	غيبة ـ تكلم
* ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به. . .	«	٢٧	غيبة ـ تكلم
* والذى أوحينا إليك من الكتاب هو الحق. . . إن الله بعباده	«	٣١	تكلم ـ غيبة
* ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا. . . ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله	«	٣٢	تكلم ـ غيبة
* اتبعوا من لا يسألكم أجرا وهم مهتدون. وما لى لا أعبد الذى فطرنى وإليه ترجعون	يس	٢١ ـ ٢٢	خطاب ـ تكلم
* أأتخذ من دونه آلهة إن يردن الرحمن بضر لا تغنى عنى شفاعتهم	«	٢٣	إضمار ـ إظهار
* فإذا هم جميع لدينا محضرون. فاليوم لا تظلم نفس شيئا ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون	«	٥٣ ـ ٥٤	غيبة ـ خطاب

الضمائر

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* رب السموات والأرض وما بينهما . . . إنا زينا السماء الدنيا	الصافات	٥ ـ ٦	غيبة ـ تكلم
* وعجبوا أن جاءهم منذر . . . وقال الكافرون	ص	٤	إضمار ـ إظهار
* بل هم فى شك من ذكرى . . . أم عندهم خزائن رحمة ربك	«	٨ ـ ٩	تكلم ـ غيبة
* وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه	«	٢٤	تكلم ـ غيبة
* ياداود إنا جعلناك خليفة . . . ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله	«	٢٦	تكلم ـ غيبة
* واذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أنى مسنى الشيطان	«	٤١	تكلم ـ غيبة
* إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصا	الزمر	٢	تكلم ـ غيبة
* لهم البشرى فبشر عباد	«	١٧	إضمار ـ إظهار
* فبشر عباد . . . أولئك الذين هداهم الله	«	١٧ ـ ١٨	تكلم ـ غيبة
* ثم إذا خولناه نعمة منا قال إنما أوتيته على علم بل هى فتنة	«	٤٩	تذكير الضمير وتأنيثه
* فأخذتهم فكيف كان عقاب . . . وكذلك حقت كلمة ربك	غافر	٥ ـ ٦	تكلم ـ غيبة
* ولقد أرسلنا رسلا من قبلك . . وما كان لرسول أن يأتى بآية إلا بإذن الله	«	٧٨	تكلم ـ غيبة
* فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله	«	٨٥	تكلم ـ غيبة
* وأوحى فى كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم	فصلت	١٢	غيبة . تكلم . غيبة

الضمائر

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة. .وكانوا بآياتنا يجحدون	فصلت	١٥	غيبة ـ تكلم
* ذلك جزاء أعداء الله النار. . .بما كانوا بآياتنا يجحدون	«	٢٨	غيبة ـ تكلم
* إن الذين يلحدون فى آياتنا لا يخفون علينا. . .إنه بما تعملون بصير	«	٤٠	تكلم ـ غيبة
* ولقد آتينا موسى الكتاب. . . ولولا كلمة سبقت من ربك	«	٤٥	تكلم ـ غيبة
* سنريهم آياتنا فى الآفاق. . . أو لم يكف بربك	«	٥٣	تكلم ـ غيبة
* أم اتخذوا من دونه ألياء فالله هو الولى	الشورى	٩	إضمار ـ إظهار
* شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك	«	١٣	غيبة ـ تكلم
* ويعلم الذين يجادلون فى آياتنا	«	٣٥	غيبة ـ تكلم
* والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة ومما رزقناهم	«	٣٨	غيبة ـ تكلم
* والذى نزل من السماء ماء بقدر فأنشرنا به بلدة ميتا	الزخرف	١١	غيبة ـ تكلم
* أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا. . . ورحمة ربك	«	٣٢	غيبة ـ تكلم ـ غيبة
* ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا	«	٣٦	غيبة ـ تكلم
* واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون	«	٤٥	تكلم ـ غيبة
* يا عباد لا خوف عليكم. . . الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين	«	٦٨ ـ ٦٩	خطاب ـ غيبة

الضمائر

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* يطاف عليهم بصحاف من ذهب . . . وأنتم فيها خالدون	الزخرف	٧١	غيبة ـ خطاب
* وقيله يارب إن هؤلاء قوم لا يؤمنون. فاصفح عنهم	«	٨٨ ـ ٨٩	غيبة ـ خطاب
* أمرا من عندنا إنا كنا مرسلين رحمة من ربك	الدخان	٥ ـ ٦	تكلم ـ غيبة
* ثم تولوا عنه وقالوا معلم مجنون. إنا كاشفوا العذاب قليلا إنكم عائدون	«	١٤ ـ ١٥	غيبة ـ خطاب
* تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق فبأى حديث بعد الله وآياته يؤمنون	الجاثية	٦	تكلم ـ غيبة
* وآتيناهم بينات من الأمر. . . إن ربك يقضى بينهم	«	١٧	تكلم ـ غيبة
* ثم جعلناك على شريعة من الأمر . . .إنهم لن يغنوا عنك من الله شيئا	«	١٨ ـ ١٩	تكلم ـ غيبة
* إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون. فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيدخلهم ربهم	«	٢٩ ـ ٣٠	تكلم ـ غيبة
* ذلكم بأنكم اتخذتم آيات الله هزوا. . . فاليوم لا يخرجون منها	«	٣٥	خطاب ـ غيبة
* تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ما خلقنا السموات. . .	الأحقاف	٢ ـ ٣	غيبة ـ تكلم
* وإذا تتلى عليهم آياتنا. . . قال الذين كفروا	«	٧	إضمار ـ إظهار
* تدمر كل شىء بأمر ربها . . .كذلك نجزى القوم المجرمين	«	٢٥	غيبة ـ تكلم
* وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة . . .إذ كانوا يجحدون بآيات الله	«	٢٦	تكلم ـ غيبة

الضمائر

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* ولقد أهلكنا ما حولكم... فلولا نصرهم الذين اتخذوامن دون الله	الأحقاف	٢٧ ـ ٢٨	تكلم ـ غيبة
* فإذا عزم الأمر فلو صدقوا الله.. فهل عسيتم إن توليتم	محمد	٢١ ـ ٢٢	غيبة ـ خطاب
* فهل عسيتم إن توليتم... أولئك الذين لعنهم الله	»	٢٢ ـ ٢٣	خطاب ـ غيبة
* إنا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله	الفتح	١ ـ ٢	تكلم ـ غيبة
* ولله جنود السموات والأرض ... إنا أرسلناك	»	٧ ـ ٨	غيبة ـ تكلم
* إنا أرسلناك شاهدا... لتؤمنوا بالله	»	٨ ـ ٩	تكلم ـ غيبة
* ومن لم يؤمن بالله ورسوله فإنا أعتدنا للكافرين سعيرا	»	١٣	غيبة ـ تكلم
* وكف أيدى الناس عنكم ولتكون آية للمؤمنين ويهديكم	»	٢٠	خطاب ـ غيبة ـ خطاب
* حبب إليكم الإيمان ... أولئك هم الراشدون	الحجرات	٧	خطاب ـ غيبة
* وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما	»	٩	غيبة ـ خطاب
* إنا خلقناكم من ذكر وأنثى... إن أكرمكم عند الله أتقاكم	»	١٣	تكلم ـ غيبة
* بل عجبوا أن جاءهم منذر... فقال الكافرون	ق	٢	إضمار ـ إظهار
* ما يلفظ من قول... وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد	»	١٨ ـ ١٩	غيبة ـ خطاب
* ادخلوها بسلام... لهم ما يشاءون فيها	»	٣٤ ـ ٣٥	خطاب ـ غيبة

الضمائر

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* وفى الأرض آيات للموقنين. وفى أنفسكم	الذاريات	٢٠ ـ ٢١	غيبة ـ خطاب
* ما أريد منهم من رزق... إن الله هو الرزاق ذو القوة	«	٥٧ ـ ٥٨	تكلم ـ غيبة
* ووقاهم ربهم عذاب الجحيم... كلوا واشربوا	الطور	١٨ ـ ١٩	غيبة ـ خطاب
* كلوا واشربوا... متكئين على سرر مصفوفة وزوجناهم	«	١٩ ـ ٢٠	خطاب ـ غيبة
* أم لهم سلم يستمعون فيه... أم له البنات ولكم البنون	«	٣٨ ـ ٣٩	غيبة ـ خطاب
* أم يريدون كيدا فالذين كفروا هم المكيدون	«	٤٢	إضمار ـ إظهار
* واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا وسبح بحمد ربك	«	٤٨	غيبة ـ تكلم ـ غيبة
* إن هى إلا أسماء سميتموها... إن يتبعون إلا الظن	النجم	٢٣	خطاب ـ غيبة
* فأعرض عن من تولى عن ذكرنا... ذلك مبلغهم من العلم إن ربك...	«	٢٩ ـ ٣٠	تكلم ـ غيبة
* كذبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عبدنا... فدعا ربه...	القمر	٩ ـ ١٠	تكلم ـ غيبة
* فدعا ربه أنى مغلوب فانتصر. ففتحنا أبواب السماء	«	١٠ ـ ١١	غيبة ـ تكلم
* فبأى آلاء ربكما تكذبان. سنفرغ لكم	الرحمن	٣٠ ـ ٣١	غيبة ـ تكلم
* فمالئون منها البطون. فشاربون عليه من الحميم	الواقعة	٥٣ ـ ٥٤	تأنيث الضمير وتذكيره
* فشاربون شرب الهيم. هذا نزلهم	«	٥٥ ـ ٥٦	خطاب ـ غيبة
* نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين. فسبح باسم ربك العظيم	«	٧٣ ـ ٧٤	تكلم ـ غيبة

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* له ملك السموات والأرض وإلى الله ترجع الأمور	الحديد	٥	إضمار ـ إظهار
* اعلموا أن الله يحيى الأرض بعد موتها قد بينا لكم الآيات	«	١٧	غيبة ـ تكلم
* أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم... والذين كفروا وكذبوا بآياتنا	«	١٩	غيبة ـ تكلم
* ما أصاب من مصيبة... إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير	«	٢٢	تكلم ـ غيبة
* فإن الله هو الغنى الحميد. لقد أرسلنا رسلنا بالبينات	«	٢٤ ـ ٢٥	غيبة ـ تكلم
* وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره	«	٢٥	تكلم ـ غيبة
* ماكتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله... فآتينا الذين آمنوا...	«	٢٧	تكلم. غيبة. تكلم
* إن الذين يحادون الله ورسوله كبتوا... وقد أنزلنا آيات	المجادلة	٥	غيبة ـ تكلم
* ألم تر إلى الذين نهوا... ويتناجون بالإثم والعدوان ومعصية الرسول وإذا جاءوك	«	٨	خطاب ـ غيبة ـ خطاب
* وتلك الأمثال نضربها... هو الله	الحشر	٢١ ـ ٢٢	تكلم ـ غيبة
* أن تؤمنوا بالله ربكم إن كنتم خرجتم جهادا فى سبيلى	الممتحنة	١	غيبة ـ تكلم
* قال الحواريون نحن أنصار الله فآمنت طائفة من بنى إسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا	الصف	١٤	غيبة ـ تكلم
* وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله... ورأيتهم يصدون	المنافقون	٥	غيبة ـ خطاب

الضمائر

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* فآمنوا بالله ورسوله والنور الذى أنزلنا والله بما تعملون خبير	التغابن	٨	غيبة . تكلم . غيبة
* وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن توليتم فإنما على رسولنا	«	١٢	غيبة ـ تكلم
* وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها	الطلاق	٨	غيبة ـ تكلم
* ومريم ابنة عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيه . . . وصدقت بكلمات ربها وكتبه	التحريم	١٢	تكلم ـ غيبة
* وأعتدنا لهم عذاب السعير . وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم	الملك	٥ ـ ٦	غيبة ـ تكلم
* فاعترفوا بذنبهم فسحقًا لأصحاب السعير	«	١١	إضمار ـ إظهار
* أمن هذا الذى هو جند لكم . . . إن الكافرون إلا فى غرور	«	٢٠	إضمار ـ إظهار
* أمّن هذا الذى يرزقكم إن أمسك رزقه بل لجوا فى عتو ونفور	«	٢١	خطاب ـ غيبة
* فلما رأوه زلفة سيئت وجوه الذين كفروا	«	٢٧	إضمار ـ إظهار
* قل أرأيتم إن أهلكنى الله ومن معى أو رحمنا فمن يجير الكافرين	الملك	٢٨	خطاب ـ غيبة
* إن للمتقين عند ربهم جنات النعيم . أفنجعل المسلمين كالمجرمين	القلم	٣٤ ـ ٣٥	غيبة ـ تكلم
* أفنجعل المسلمين كالمجرمين . ما لكم كيف تحكمون	«	٣٥ ـ ٣٦	غيبة خطاب
* فأخذهم أخذة رابية . إنا لما طغى الماء حملناكم	الحاقة	١٠ ـ ١١	غيبة ـ تكلم
* تنزيل من رب العالمين . ولو تقول علينا	«	٤٣ ـ ٤٤	غيبة ـ تكلم

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* فلا أقسم برب المشارق والمغارب إنا لقادرون	المعارج	٤٠	تكلم . غيبة . تكلم
* لنفتنهم فيه ومن يعرض عن ذكر ربه	الجن	١٧	تكلم ـ غيبة
* رب المشرق والمغرب . . . وذرني والمكذبين	المزمل	٩ ـ ١١	غيبة ـ تكلم
* ثم ذهب إلى أهله يتمطى . أولى لك فأولى	القيامة	٣٣ ـ ٣٤	غيبة ـ خطاب
* وسقاهم ربهم شرابا طهورا . إن هذا كان لكم جزاء	الإنسان	٢١ ـ ٢٢	غيبة ـ خطاب
* إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا . فاصبر لحكم ربك	«	٢٣ ـ ٢٤	تكلم ـ غيبة
* وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلا . إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا	«	٢٨ ـ ٢٩	تكلم ـ غيبة
* فمن شاء اتخذ إلى ربه مابا . إنا أنذرناكم عذابا قريبا	النبأ	٣٩ ـ ٤٠	غيبة ـ تكلم
* عبس وتولى . أن جاءه الأعمى . وما يدريك لعله يزكى	عبس	١ ـ ٣	غيبة ـ خطاب
* كلا إنها تذكرة . فمن شاء ذكره	«	١١ ـ ١٢	تأنيث الضمير وتذكيره
* فلا أقسم بالخنس . . . ذى قوة عند ذى العرش مكين	التكوير	١٥ ـ ٢٠	تكلم ـ غيبة
* إن هو إلا ذكر للعالمين . لمن شاء منكم أن يستقيم	«	٢٧ ـ ٢٨	غيبة ـ خطاب
* بلى إن ربه كان به بصيرا . فلا أقسم بالشفق	الانشقاق	١٥ ـ ٢٠	غيبة ـ تكلم
* وإذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون . بل الذين كفروا يكذبون	«	٢١ ـ ٢٢	إضمار ـ إظهار
* إنهم يكيدون كيدا . . . فمهل الكافرين	الطارق	١٥ ـ ١٧	إضمار ـ إظهار

الضمائر

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* سنقرئك فلا تنسى . إلا ما شاء الله	الأعلى	٦ ـ ٧	تكلم ـ غيبة
* إنه يعلم الجهر وما يخفى . ونيسرك لليسرى	«	٧ ـ ٨	غيبة ـ تكلم
* فيعذبه الله العذاب الأكبر . إنّ إلينا إيابهم	الغاشية	٢٤ ـ ٢٥	غيبة ـ تكلم
* فيقول ربى أهانن . كلا بل لا تكرمون اليتيم	الفجر	١٦ ـ ١٧	غيبة ـ خطاب
* ارجعى إلى ربك راضية مرضية . . . فادخلى فى عبادى	«	٢٨ ـ ٢٩	غيبة ـ تكلم
* ورفعنا لك ذكرك . . . وإلى ربك فارغب	الشرح	٤ ـ ٨	تكلم ـ غيبة
* لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم . . فما يكذبك	التين	٤ ـ ٧	غيبة ـ خطاب
* لقد خلقنا الإنسان . . . أليس الله بأحكم الحاكمين	«	٤ ـ ٨	تكلم ـ غيبة
* كلا إن الإنسان ليطغى . أن رآه . . إن إلى ربك الرجعى	العلق	٦ ـ ٧ ـ ٨	غيبة ـ خطاب
* أرأيت الذى ينهى . عبدا إذا صلى	«	٩ ـ ١٠	خطاب ـ غيبة
* ألم يعلم بأن الله يرى . كلا لئن لم ينته لنسفعا	«	١٤ ـ ١٥	غيبة ـ تكلم
* إنا أنزلناه . . . تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم	القدر	١ ـ ٤	تكلم ـ غيبة
* إنا أعطيناك الكوثر . فصل لربك وانحر	الكوثر	١ ـ ٢	تكلم ـ غيبة

الأدوات

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم	الأنعام	١٦٥	زيادة الأداة
* فإذا جاءتهم الحسنة... وإن تصبهم سيئة	الأعراف	١٣١	تعريف ـ تنكير تنويع فى الأداة
* إنما الصدقات للفقراء... وفى الرقاب	التوبة	٦٠	تنويع فى الأداة
* يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين	«	٦١	تنويع فى الأداة
* التائبون العابدون الحامدون... والناهون عن المنكر	«	١١٢	زيادة الأداة
* وإذا مس الإنسان الضر... مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه	يونس	١٢	تعريف ـ تنكير
* قل هل من شركائكم من يهدى إلى الحق قل الله يهدى للحق	«	٣٥	تنويع فى الأداة
* سيقولون ثلاثة رابعهم... خمسة سادسهم... سبعة وثامنهم	الكهف	٢٢	زيادة الأداة
* إنما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى	طه	٦٩	تنكير وتعريف
* تلك آيات القرآن وكتاب مبين	النمل	١	تعريف وتنكير
* لا يملكون لكم رزقا فابتغوا عند الله الرزق	العنكبوت	١٧	تنكير وتعريف
* وإذا أذقنا الناس رحمة... وإن تصبهم سيئة	الروم	٣٦	تنويع فى الأداة
* وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين	سبأ	٢٤	تنويع فى الأداة
* قل إنى أمرت أن أعبد الله مخلصا له الدين. وأمرت لأن أكون أول المسلمين	الزمر	١١ ـ ١٢	زيادة الأداة
* حتى إذا جاءوها فتحت... حتى إذا جاءوها وفتحت	«	٧١ ـ ٧٣	زيادة الأداة

الأدوات

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* ذلكم بأنه إذا دعى الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا	غافر	١٢	تنويع فى الأداة
* وإنا إذا أذقنا الإنسان منا رحمة . . . وإن تصبهم سيئة	الشورى	٤٨	تنويع فى الأداة
* يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور	»	٤٩	تنكير وتعريف
* أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين	الزخرف	١٦	تنكير وتعريف
* أفعيينا بالخلق الأول بل هم فى لبس من خلق جديد	ق	١٥	تعريف وتنكير
* لونشاء لجعلناه . . . لو نشاء جعلناه	الواقعة	٦٥ ـ ٧٠	حذف الأداة

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم	أم الكتاب	٧	تحول فى الإسناد
* ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة	البقرة	٧	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* قالوا آمنا . . . قالوا إنا معكم	»	١٤	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين	»	١٧٧	تحول فى النسق الإعرابى
* أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون	»	١٧٧	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات	النساء	٢٧	من الجملة الاسمية إلى الفعلية
* لكن الراسخون فى العلم والمؤمنون . . والمقيمين . . والمؤمنون	»	١٦٢	تحول فى النسق الإعرابى
* أحل لكم الطيبات . . . وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم	المائدة	٥	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* لئن بسطت إلى يدك لتقتلنى ما أنا بباسط	»	٢٨	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين	»	٣٧	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون	»	٦٩	تحول فى النسق الإعرابى
* ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده	الأنعام	٢	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* يا ليتنا نرد ولا نكذب	»	٢٧	تحول فى النسق الإعرابى
* . . . أن قد جدنا ما وعد ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا	الأعراف	٤٤	تعدية ـ لزوم
* إما أن تلقى وإما أن نكون نحن الملقين	»	١١٥	من الجملة الفعلية إلى الإسمية

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون	الأعراف	١٩٣	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا	التوبة	٤٠	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذاهم يسخطون	»	٥٨	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات . . . ورضوان من الله أكبر	»	٧٢	تحول فى النسق الإعرابى
* ليجزى الذين آمنوا. . . والذين كفروا لهم شراب	يونس	٤	تحول من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون	هود	١٦	تحول من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* قالوا سلاما قال سلام	»	٦٩	تحول من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* فصدقت وهو من الكاذبين	يوسف	٢٦	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* فكذبت وهو من الصادقين	»	٢٧	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابى لشديد	إبراهيم	٧	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات	النحل	١٢	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون	»	١٠٠	من الجملة الاسمية إلى الاسمية
* إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون	»	١٢٨	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* فأردت أن أعيبها. . . فأردنا أن يبدلهما ربهما. . . فأراد ربك	الكهف	٧٩ ـ ٨٢	تحول فى الإسناد
* يرثنى ويرث من آل يعقوب	مريم	٦	تعدية ـ لزوم

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* قالـوا أجئتـنا بالحـق أم أنت من اللاعبين	الأنبياء	٥٥	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيى الموتى	الحج	٦	من الجملة الاسمية إلى الفعلية
* والذى هو يطعمنى ويسقين. وإذا مرضت فهو يشفين	الشعراء	٧٩ ـ ٨٠	تحول فى الإسناد
* قالوا سـواء علينا أوعـظت أم لم تكن من الواعظين	«	١٣٦	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* قال سننظر أصـدقت أم كنت من الكاذبين	النمل	٢٧	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* إنك لا تسمع المـوتى ولا تسمع الصم. . . ومأأنت بهادى العمى	«	٨٠ ـ ٨١	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا بها وإن تصبهم سيئة. . .إذا هم يقنطون	الروم	٣٦	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* فإنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم. . . وما أنت بهاد العمى	«	٥٢ ـ ٥٣	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* فـيؤمنـذ لا ينفع الـذين ظلمـوا معذرتهم ولا هم يستعتبون	«	٥٧	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* لايجزى والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا	لقمان	٣٣	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* وإذا ذكـر الله وحـده اشـمـأزت قلوب. . .وإذا ذكر الـذين من دونه إذاهم يستبشرون	الزمر	٤٥	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* وإذا أنـعـمـنا عـلى الإنـسـان أعرض. . .وإذا مسه الشر	فصلت	٥١	تحول فى الإسناد
* يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها	الشورى	١٨	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* إذ دخلوا عليه فقـالوا سلاما قال سلام	الذاريات	٢٥	من الجملة الفعلية إلى الاسمية

البناء النحوى

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون	الواقعة	٦٤	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون	«	٦٩	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* أأنتم أنشأتم شجرتها أن نحن المنشئون	«	٧٢	من الجملة الفعلية إلى الاسمية
* وأنا لا ندرى أشر أريد بمن فى الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا	الجن	١٠	تحول فى الإسناد
* لا أعبد ما تعبدون. ولا أنتم عابدون ما أعبد	الكافرون	٢ ـ ٣	من الجملة الفعلية إلى الاسمية

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة	البقرة	٧	ختم ـ غشاوة
* فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم	«	١٧	أضات ـ نورهم
* أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم	«	٧٦	الله ـ رب
* بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه	«	١١٢	الله ـ رب
* وإنه للحق من ربك وما الله بغافل عما يعملون	«	١٤٩	رب ـ الله
* ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة	«	٢١٢	آمنوا ـ اتقوا
* والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة	«	٢٣٣	كاملين ـ يتم
* ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربى الذى يحيى ويميت . . . فإن الله	«	٢٥٨	ربه ـ الله ربى ـ الله
* فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله	«	٢٧٥	رب ـ الله
* وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا	آل عمران	٧	الله ـ رب
* وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون	«	٥٠	رب ـ الله
* قل إن الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم	«	٧٣	الله ـ رب

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* أولئك لا خلاق لهم فى الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة	آل عمران	٧٧	الآخرة - يوم القيامة
* إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا وهدى للعالمين	«	٩٦	الناس - العالمين
* إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها	«	١٢٠	تمسسكم - تصبكم
* أولئك جزاؤهم مغفرة... ونعم أجر العاملين	«	١٣٦	جزاء - أجر
* لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب	«	١٩٩	الله - رب - الله
* يأيها الناس اتقوا ربكم... واتقوا الله	النساء	١	رب - الله
* ومن يقاتل فى سبيل الله فيقتل أو يغلب	«	٧٤	يقتل - يغلب
* من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها	«	٨٥	نصيب - كفل
* فإن كان لكم فتح... وإن كان للكافرين نصيب	«	١٤١	فتح - نصيب
* اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى	المائدة	٣	أكمل - أتم
* يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك... والله يعصمك	«	٦٧	رب - الله
* وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا	«	٨٤	الله - رب
* هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله	«	١١٢	رب - الله

المعجم

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون	الأنعام	١	الله ـ رب خلق ـ جعل
* قل إن هدى الله هو الهدى وأمرنا لنسلم لرب العالمين	»	٧١	الله ـ رب
* قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم	»	١٢٨	الله ـ رب
* قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم... ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق	»	١٥١	رب ـ الله
* قل إنما حرم ربى الفواحش... وأن تشركوا بالله	الأعراف	٣٣	رب ـ الله
* أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم... فاذكروا آلاء الله	»	٦٩	رب ـ الله
* قد جاءتكم بينة من ربكم هذه ناقة الله	»	٧٣	رب ـ الله
* حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم	»	١٠٥	الله ـ رب
* قد جئتكم ببينة... قال إن كنت جئت بآية	»	١٠٥ـ١٠٦	بينة ـ آية
* فإذا جاءتهم الحسنة... وإن تصبهم سيئة	»	١٣١	جاءتهم ـ تصبهم
* رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى	»	١٤٣	النظر ـ الرؤية
* قل إنما علمها عند ربى... إنما علمها عند الله	»	١٨٧	رب ـ الله
* إذا ذكر الله وجلت قلوبهم... وعلى ربهم يتوكلون	الأنفال	٢	الله ـ رب

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* ... فأن لله خمسه وللرسول... إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا	الأنفال	٤١	الرسول ـ عبدنا
* حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين	التوبة	٤٣	يتبين لك ـ تعلم
* ومنهم الذين يؤذون النبى ... والذين يؤذون رسول الله	«	٦١	النبى ـ رسول الله
* وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة	«	٩٤	الله ـ عالم الغيب والشهادة
* فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة	«	١٠٥	الله ـ عالم الغيب والشهادة
* ويقولون لولا أنزل عليه آية من ربه فقل إنما الغيب لله	يونس	٢٠	رب ـ الله
* وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون	هود	١٦	حبط ـ باطل (صنعوا ـ يعملون)
* قال يا قوم اعبدوا الله.. إن ربى قريب مجيب	«	٦١	الله ـ رب
* أرأيتم إن كنت على بينة من ربى... فمن ينصرنى من الله	«	٦٣	ربى ـ الله
* أرهطى أعز عليكم من الله... إن ربى بما تعملون محيط	«	٩٢	الله ـ رب
* فما أغنت عنهم آلهتهم التى يدعون من دون الله من شىء لما جاء أمر ربك	«	١٠١	الله ـ رب
* ذلكما مما علمنى ربى إنى تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله	يوسف	٣٧	رب ـ الله
* أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار	«	٣٩	رب ـ الله

المعجم

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* قال تزرعون سبع سنين . . . ثم يأتي من بعد ذلك عام	يوسف	٤٧ـ ٤٩	سنة ـ عام
* الله الذى رفع السموات . . . لعلكم بلقاء ربكم	الرعد	٢	الله ـ رب
* والذين يصلون ما أمر الله به . . . ويخشون ربهم	«	٢١	الله ـ رب
* تؤتى أكلها كل حينٍ بإذن ربها ويضرب الله الأمثال	إبراهيم	٢٥	رب ـ الله
* ويوم نبعث فى كل أمة شهيدا . . . وجئنا بك شهيدا	النحل	٨٩	نبعث ـ جئنا بك
* ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة ولا تجعل مع الله إلها	الإسراء	٣٩	رب ـ الله
* وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله . . . ينشر لكم ربكم من رحمته	الكهف	١٦	الله ـ رب
* وترى الشمس إذا طلعت تزاور . . . وإذا غربت تقرضهم	«	١٧	تزاور ـ تقرضهم
* إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت	«	٢٤	الله ـ رب
* ويوم يقول نادوا شركائى . . . فدعوهم	«	٥٢	نادوا ـ دعوا
* قالت إنى أعوذ بالرحمن . . . قال إنما أنا رسول ربك	مريم	١٨ ـ ١٩	الرحمن ـ رب
* يا أبت إنى قد جاءنى من العلم مالم يأتك . . .	«	٤٣	المجيء ـ الإتيان
* وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربى	«	٤٨	الله ـ ربى
* وأعتزلكم وماتدعون . . . فلما اعتزلهم وما يعبدون	«	٤٨ ـ ٤٩	تدعون ـ يعبدون
* ويزيد الله الذين اهتدوا هدى والباقيات الصالحات خير عند ربك	«	٧٦	الله ـ رب

المعجم

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض . .	مريم	٩٠	التفطر ـ الانشقاق
* فاضرب لهم طريقا فى البحر ... فغشيهم من اليم	طه	٧٧ ـ ٧٨	البحر ـ اليم
* ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم	الأنبياء	٤١	استهزاء ـ سخرية
* قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن بل هم عن ذكر ربهم	«	٤٢	الرحمن ـ رب
* فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه	«	٩٤	عمل ـ سعى
* ذلك ومن يعظم حرمات الله فهو خير له عند ربه	الحج	٣٠	الله ـ رب
* وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك . . . وإن الله لهاد الذين آمنوا	«	٥٤	رب ـ الله
* ومن يدع مع الله إلها آخر لابرهان له به فإنما حسابه عند ربه	المؤمنون	١١٧	الله ـ رب
* والخامسة أن لعنة الله عليه . . . والخامسة أن غضب الله عليها	النور	٧ ـ ٨	لعنة ـ غضب
* إن ربك يقضى بينهم بحكمه . . . فتوكل على الله	النمل	٧٨ ـ ٧٩	رب ـ الله
* وقل الحمد لله سيريكم آياته . . . وماربك بغافل عما تعملون	«	٩٣	الله ـ رب
* وربك يخلق ما يشاء ويختار . . . سبحان الله	القصص	٦٨	رب ـ الله
* ولايصدنك عن آيات الله ... وادع إلى ربك	«	٨٧	الله ـ رب
* ومن الناس من يقول آمنا بالله . . . ولئن جاء نصر من ربك . . . أو ليس الله	العنكبوت	١٠	الله ـ رب ـ الله

المعجم

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما	العنكبوت	١٤	سنة - عام
* وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله	«	٥٠	رب - الله
* ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى وإن كثيرا من الناس بلقاء ربهم لكافرون	الروم	٨	الله - رب
* وإذا أذقنا الناس رحمة . . . وإن تصبهم سيئة .	«	٣٦	أذقنا - تصبهم
واتبع ما يوحى إليك من ربك إن الله كان بما تعملون خبيرا	الأحزاب	٢	رب - الله
* قل لاتسألون عما أجرمنا ولانسأل عما تعملون	سبأ	٢٥	أجرم - عمل
* وقالوا الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور	فاطر	٣٤	الله - رب
* وإذا مس الإنسان ضر دعا ربه . . . وجعل لله أندادا	الزمر	٨	رب - الله
* لكن الذين اتقوا ربهم لهم غرف . . . وعد الله	«	٢٠	رب - الله
* الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله	«	٢٣	رب - الله
* لهم ما يشاءون عند ربهم . . . ليكفر الله عنهم أسوأ الذى عملوا	«	٣٤ - ٣٥	رب - الله
* ثم إذا خولناه نعمة منا قال إنما أوتيته على علم	«	٤٩	التخويل - الإيتاء
* لاتقنطوا من رحمة الله . . . وأنيبوا إلى ربكم	«	٥٣ - ٥٤	الله - رب
* ووفيت كل نفس ما عملت وهو أعلم بما يفعلون	«	٧٠	عمل - فعل

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم	غافر	٢٨	الله ـ رب
* تدعوننى لأكفر بالله وأشرك به ما ليس لى به علم وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار	»	٤٢	الله ـ العزيز ـ الغفار
* وقال الذين فى النار لخزنة جهنم	»	٤٩	النار ـ جهنم
* فاصبر إن وعد الله حق . . . وسبح بحمدك ربك	»	٥٥	الله ـ رب
* وقال ربكم ادعونى أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتى	»	٦٠	دعاء ـ عبادة
* قل إنى نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله لما جاءنى البينات من ربى	»	٦٦	الله ـ رب
* شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى	الشورى	١٣	وصى . أوحى . وصى
* والذين يحاجون فى الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم	»	١٦	الله ـ رب
* وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون	»	٣٦	رب ـ الله
* استجيبوا لربكم من قبل أن يأتى يوم لامرد له من الله	»	٤٧	رب ـ الله
* إذا أذقنا الإنسان منا رحمة . . . وإن تصبهم سيئة .	»	٤٨	أذقنا ـ تصبهم
* وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للحق لما جاءهم	الأحقاف	٧	آيات ـ الحق
* فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين	الذاريات	٣٥ ـ ٣٦	إيمان ـ إسلام

المعجم

الموضع	السورة	الآية	نوع الالتفات
* فـإن للذيـن ظـلـموا ذنـوبا . . . فويل للذين كفروا من يومهم	الذاريات	٥٩ ـ ٦٠	ظلموا ـ كفروا
* وما لكم لاتؤمنون بالله والرسول يدعوكم لتؤمنوا بربكم	الحديد	٨	الله ـ رب
* والرسول يدعوكم . . . هو الذى ينزل على عبده آيات بينات	»	٨ ـ ٩	الرسول ـ عبده
* والذين آمنوا بالـله ورسله أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم	»	١٩	الله ـ رب
* سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة . . . أعدت للذين آمنوا بالله	»	٢١	رب ـ الله
* قد سمع الله قـول التى تجادلك . . . والله يسمع تحاوركما.	المجادلة	١	جدل ـ محاورة
* يأيهـا الذين آمنوا توبـوا إلى الله توبة نصـوحا عسى ربكم أن يـكفر عنكم . . . يوم لايخزى الله	التحريم	٨	الله ـ رب ـ الله
* وما أدراك ما الحاقـة كذبت ثمود وعاد بالقارعة	الحاقة	٣ ـ ٤	الحاقة ـ القارعة
* إن ربك يـعلم أنـك تقـوم . . . والله يقدر الليل والنهار	المزمل	٢٠	رب ـ الله
* كذلـك يضل الله من يـشاء . . وما يعلم جنود ربك إلا هو	المدثر	٣١	الله ـ رب
* فمهل الكافرين أمهلهم رويدا	الطارق	١٧	مهل . أمهل . رويدا
* جزاؤهـم عند ربهم جنـات عدن . . . رضى اللـه عنهم ورضـوا عنه ذلك لمن خشى ربه	البينة	٨	رب ـ الله ـ رب
* إذا جاء نصر الله والفتح . ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا . فسبح بحمد ربك	النصر	١ ـ ٣	الله ـ رب

أهم المصادر والمراجع

- **الإتقان فى علوم القرآن**: جلال الدين السيوطى - المكتبة الثقافية، بيروت.
- **أدب الكاتب**: ابن قتيبة. هامش المثل السائر - المطبعة البهية بمصر ١٣١٢هـ.
- **أسباب النزول**: أبو الحسن النيسابورى - دار الكتب العلمية. بيروت.
- **أسرار التكرار فى القرآن**: الكرمانى - تحقيق عبدالقادر أحمد عطا - دار الاعتصام - القاهرة ١٩٧٧م.
- **الأسلوب**: د. سعد مصلوح - دار البحوث العلمية ١٩٨٠م.
- **الأسلوبية الحديثة**: د. محمود عياد. مقال بمجلة فصول. المجلد الأول. العدد الثانى ١٩٨١م.
- **الأسلوبية والأسلوب** : عبدالسلام المسدى. الدار العربية للكتاب. ليبيا ط ٢ ١٩٨٢م.
- **الإيضاح فى علل النحو** : الزجاجى. تحقيق مازن المبارك - مكتبة دار العروبة - القاهرة ١٩٥٩م.
- **الإيضاح فى علوم البلاغة**: الخطيب القزوينى - دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٥م.
- **البحر المحيط** : أبو حيان الأندلسى - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٣م.
- **البديع**: عبدالله بن المعتز - نشر كراتشقوفسكى - منشورات دار الحكمة بدمشق.
- **البديع فى البديع فى نقد الشعر**:أسامة بن منقذ. تحقيق على مهنا - دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٧م.
- **البرهان فى علوم القرآن**: بدر الدين الزركشى. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - مكتبة دار التراث - القاهرة ١٩٥٧م.
- **البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن**: عبدالواحد بن عبدالكريم الزملكانى. تحقيق. خديجة الحديثى ود. أحمد مطلوب - مطبعة العانى - بغداد ١٩٧٤م.
- **بناء لغة الشعر** : جون كوين. ترجمة د. أحمد درويش - مكتبة الزهراء - القاهرة ١٩٨٥م.

- **تأويل مشكل القرآن**: ابن قتيبة . تحقيق السيد أحمد صقر - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ١٩٥٤م.
- **اتجاهات البحث الأسلوبى**: . شكرى عياد - دار العلوم للطباعة والنشر السعودية ١٩٨٥م.
- **تحرير التحبير** : ابن أبى الإصبع المصرى . تحقيق د. حفنى شرف. لجنة إحياء التراث الإسلامى بالقاهرة ١٩٨٣م.
- **التشريح العلمى**: جيمس كوير براشى. ترجمة د. حسين خليفة - مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥م.
- **تفسير أبى السعود** : دار إحياء التراث العربى - بيروت.
- **تفسير البيضاوى**: (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع. بيروت.
- **تفسير الطبرى**: - دار الفكر - بيروت ١٩٧٨.
التفسير الكبير ومفاتيح الغيب: الفخر الرازى - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ١٩٨١م.
- **الجامع لأحكام القرآن**: القرطبى - دار إحياء التراث العربى - بيروت ١٩٦٧٧م.
- **جوهر الكنز**: نجم الدين أحمد بن إسماعيل بن الأثير. تحقيق د. محمد زغلول سلام - منشأة المعارف بالإسكندرية.
- **حلية المحاضرة فى صناعة الشعر**: الحاتمى. تحقيق د. جعفر الكيانى - دار الرشيد للنشر - العراق ١٩٧٩م.
- **الخصائص** : ابن جنى - تحقيق محمد على النجار - دار الكتب المصرية - القاهرة ١٩٥٦م.
- **خصائص التراكيب** : د. محمد أبو موسى - مكتبة وهبة بالقاهرة - الطبعة الثانية ١٩٨٠م.
- **دراسات قرآنية** : محمد قطب - دار الشروق - الطبعة الثانية ١٩٨٠م.
- **درة التنزيل وغرة التأويل**: الخطيب الإسكافى - دار الآفاق العربية - بيروت ط٢ - ١٩٧٧م.
- **دلائل الإعجاز**: عبدالقاهر الجرجانى - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت ١٩٧٨م.
- **دلالة الألفاظ**: د. إبراهيم أنيس - الأنجلو ط٤ - ١٩٨٠.

- **روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى** : الألوسى - دار إحياء التراث العربى - بيروت.
- **شروح التلخيص** : المطبعة الأميرية ١٣١٧هـ.
- **الصاحبى**: ابن فارس. تحقيق السيد أحمد صقر - عيسى البابى الحلبى وشركاه ١٩٧٧م.
- **الصناعتين**: أبو هلال العسكرى. تحقيق د. مفيد قميحة - دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨١م.
- **الطراز** : يحيى بن حمزة العلوى - دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٣م.
- **علم الأسلوب**: د. صلاح فضل - منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٥م.
- **العمدة فى صناعة الشعر ونقده**: ابن رشيق القيروانى . تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد - دار الجيل - بيروت ط٤ - ١٩٧٢م.
- **غرائب القرآن** : النيسابورى. هامش الطبرى - دار الفكر - بيروت ١٩٨٧م.
- **الفروق اللغوية**: أبو هلال العسكري - دار الكتب العلمية - بيروت.
- **فقه اللغة وأسرار العربية** : الثعالبى - دار مكتبة الحياة - بيروت.
- **فن البلاغة**: د. عبدالقادر حسين - عالم الكتب - بيروت ط٢ ١٩٧٧م.
- **فى ظلال القرآن**: سيد قطب - دار الشروق ١٩٧٧م.
- **كتاب سيبويه**: تحقيق عبدالسلام هارون - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٩م.
- **كتاب المصاحف** : أبو بكر السجستانى - مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع - القاهرة.
- **الكشاف** : جار الله الزمخشرى - دار المعرفة - بيروت.
- **اللغة العربية معناها ومبناها** : د. تمام حسان - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩م.
- **المثل السائر** : ضياء الدين بن الأثير - الطبعة البهية ١٣١٢هـ.
- **مجاز القرآن**: أبو عبيدة معمر بن المثنى . تحقيق د. محمد فؤاد سزكين - الخانجى بمصر ١٩٨١م.
- **المحتسب**: ابن جنى . تحقيق على النجدى ناصف وآخرين - دار سزكين للطباعة والنشر ط٢ - ١٩٨٦.

- **مدخل إلى علم الأسلوب**: د. شكرى عياد - دار العلوم للطباعة والنشر - السعودية ١٩٨٣م.

- **مشكل إعراب القرآن**: لأبى محمد مكى بن أبى طالب القيسى. تحقيق د. حاتم الضامن - مؤسسة الرسالة - بيروت ط٤ - ١٩٨٨م.

- **معانى القرآن**: الفراء . تحقيق محمد على النجار وأحمد يوسف نجاتى - عالم الكتب - بيروت ط٢ - ١٩٨٣م.

- **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها** : د. أحمد مطلوب. مطبعة المجمع العلمى العراقى ١٩٨٣م.

- **المعجم المفهرس**: لألفاظ القرآن الكريم. محمد فؤاد عبدالباقى - دار الحديث - القاهرة ١٩٨٤م.

- المعنى فى البلاغة العربية منذ عبدالقاهر حتى السكاكى . د. حسن طبل رسالة دكتوراه مخطوطة. جامعة القاهرة ١٩٨٣م.

- **مفتاح العلوم** : السكاكى. دار الكتب العلمية - بيروت -

- **المفردات فى غريب القرآن**: الراغب الأصفهانى . تحقيق محمد سيد كيلانى. دار المعرفة - بيروت.

- **ملاك التأويل**: أحمد بن الزبير الغرناطى. تحقيق د. محمود كامل أحمد - دار العروبة للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٥م.

- **المنزع البديع فى تجنيس أساليب البديع**: أبو القاسم السلجماسى . تحقيق: علال الغازى - مكتبة المعارف . الرباط ١٩٨١م.

- **نظرية اللغة فى النقد العربى**: د. عبدالحكيم راضى - مكتبة الخانجى بمصر ١٩٨٠م.

- **نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز** : فخر الدين الرازى. تحقيق د. بكرى شيخ أمين - دار العلم للملايين - بيروت ١٩٨٥م.

رقم الإيداع	١٩٩٧ / ١١١٢٦
الترقيم الدولى I. S. B. N	977 - 10 -1062 - X